

المجلة العربية لعلم الاجتماع





مجلة أكاديمية فصلية محكمة

تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع
بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية

العددان 51 ـ 52 شتاء ـ ربيع 2021

افتتاحية

دراسات

مراجعات كتب

المجلة العربية لعلم الاجتماع

إضافات

المجلة العربية لعلم الاجتماع

ISSN 2306-7128

مجلة أكاديمية فصلية محكمة

تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع

بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية





العددان 51-52، شتاء - ربيع 2021

جميع المراسلات ترسل عبر البريد الإلكتروني

لرئيس التحرير، ساري حنفي، idafat@gmail.com

تفهرس بيانات المجلة وملخصاتها في قواعد البيانات التالية:

1 ـ قاعدة البيانات العربية المتكاملة «معرفة» <http://www.e-marefa.net/ar>

2 ـ قاعدة المعلومات التربوية «شمعة» <http://www.search.shamaa.org>

3 ـ دار منظومة <http://www.mandumah.com>

4 ـ EBSCO Publishing <http://www.ebsco.com>

كما أن المقالات التربوية بنصوصها الكاملة متوافرة

في قاعدة المعلومات التربوية «شمعة» <http://www.search.shamaa.org>

الاشتراك السنوي (بما فيه أجور البريد):

للأفراد	للمؤسسات
60 $ للنسخة الورقية.	120 $ للنسخة الورقية.
10 $ للنسخة الإلكترونية.	40 $ للنسخة الإلكترونية.
65 $ للنسختين الورقية والإلكترونية.	150 $ للنسختين الورقية والإلكترونية.

يرجى تسديد المبلغ كما يلي:

(1) إمّا بشيك لأمر المركز مباشرة مسحوب على أحد المصارف الأجنبية.

(2) أو بتحويل إلى العنوان التالي: حساب مركز دراسات الوحدة العربية رقم (003-3800022-390)

بالدولار الأمريكي بنك بيبلوس ـ فرع الحمرا ـ السادات ص.ب: 5605 ـ 11 ـ بيروت ـ لبنان

تلكس: Bybank 44078-41601 LE ـ تلفون: 736152 (1 ـ 961) ـ 255620 (1 ـ 961).



الجمعية العربية لعلم الاجتماع

إضافات العددان 51 ـ 52 شتاء ـ ربيع 2021

المحتويات

افتتاحية

دراسات



مـركـز دراسـات الـوحـدة الـعـربـيـة

رئيس التحرير: ساري حنفي

مراجعات كتب

المديـر المسـؤول: أمـين قموريـة

افتتاحية

في ذكرى علي الكنز

ساري حنفي

رئيس التحرير وأستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأميركية في بيروت.

عرفتُ عليًّا عندما كنت طالبَ دكتوراه في باريس من خلال مشروعٍ بحثيٍ فرنسي عن الجماعة العلمية في الوطن العربي، في مؤتمرٍ كنت ألقي كلمةً فيه. حينها دعاني إلى المدرسة الصيفية للجمعية العربية لعلم الاجتماع في تونس، مدرسة عظيمة لأنني تعرفت إلى طلبة الدراسات العليا القادمين من كل حدبٍ وصوب من الوطن العربي. هناك كان يستمتع بعض الأساتذة «بالأستذة» علينا ويصولون ويجولون في نقدهم «المتعالي» بعض الأحيان لمقترحاتنا البحثية، إلا عليًّا، فقد اشتهر بشخصيته الهادئة وتواضعه الكبير وبقلة كلامه. هو الذي يبحث عن الكلمات والمصطلحات باللغة العربية، أتذكر أنه كان يطلب إليّ أن أجلس بجانبه لأساعده على ترجمة بعض المصطلحات من الفرنسية إلى العربية، وقد شعرت آنذاك أنني أمام قامةٍ علميةٍ استثنائية.

حافظتُ عبر السنين على علاقتي معه ومع زوجته سوزان الفرا، كانت تجمعنا أحاديثُ اللجوء الفلسطيني، لنلتقي في القاهرة، تونس، الحمامات، بيروت، باريس، ليون، عنابة (كانت هناك تظاهرات عارمة لجبهة الإنقاذ مطالبةً بعدم إلغاء نتائج الانتخابات). عندما كنا نتحدث عن اللجوء الفلسطيني كنت أشعر بمرارة حديثه عن ألم اللجوء، وها هو يجد نفسه في 1990 لاجئًا في منافي تونس وفرنسا. لكن شاء القدر أن نكون معًا في نانت لعدة سنوات، حيث توطدت علاقةٌ إنسانيةٌ رائعة بين عائلتَينا... كنا نتزاور من الحينة للأخرى: أذكر كيف كان يلعب مع ابني أنسي ويذكّره بالعمليات الحسابية من الجمع والطرح والضرب.

نشاط سوزان الفلسطيني جعلنا نجتمع في سهراتٍ كثيرة مع أصدقاء مشتركين من الجمعية الفرنسية ـ الفلسطينية للتضامن.

كان علي ينتقد فيّ أي شعورٍ بالانبهار بالغرب، لم يكن يحب استشهادي ببعض الباحثين الفرنسيين الذين كان لهم وجودٌ سياسيٌّ مريبٌ في البلدان العربية وبخاصة الجزائر. كان في تحليلاته السياسية المتشائمة يعي حجم القوى الرأسمالية والعقدة الأوروبية باتجاه تاريخهم مع اليهود. لم يتوانَ عن نقده لاتجاهاتٍ عنصرية في فرنسا، وقد صرّح لتلفزيون

النهار في 2018 بأن الإسلام هو أكثر دينٍ مندمج في فرنسا، ودانَ الإسلاموفوبيا لدى كثير من الصحافيين والباحثين الفرنسيين.

كان آخر اتّصالٍ هاتفيّ بيننا هذا الصيف، حين تحدثنا عن موضوعاتٍ كثيرة ومنها القضية الفلسطينية والانتفاضات العربية وبخاصة التجربة السورية، كنا نتأمل باللقاء... أندم الآن كثيرًا لأنني لم أستطع زيارته قبل وفاته.

يهمّني هنا أن أركّز على إرثه المعرفي والمنهجي على المستوى العربي والأفريقي، من خلال مسؤولياته في الجمعية العربية لعلم الاجتماع، وكذلك في مجلس تنمية البحوث الاجتماعية في أفريقيا (CODESRIA) ومنتدى العالم الثالث (TWF) في داكار.

كان علي مع ماركس وضدّه، عندما دُعي في 1997 إلى بيروت للمشاركة في ندوة بعنوان «نحو تجديد المشروع الاشتراكي» إحياءً للذكرى الثلاثين لاستشهاد أستاذه الماركسي مهدي عامل، قرّر تقديم ورقةٍ حول «البديل الديمقراطي في العالم العربي»، لأنه لايؤمن باشتراكية من دون ديمقراطية. كان علي مع التعريب وضدّه، كان ينتقد كثيرًا الطريقة التي تمّ بها التعريب السريع في الجزائر، وكان يضحكنا كيف استقبلت الجزائر أساتذةً مشارقة بتواضعٍ معرفي شديد لأنهم يتكلمون العربية، ليحلّوا محلّ أساتذةٍ مبدعين وضالعين بالمعرفة البحثية لكنهم لا يتقنون العربية.

علي كان ما بعد كولونيالي، لكن ضد موجةٍ عارمةٍ للخطاب ما بعد الكولونيالي التبسيطي الذي يؤسس لثنائياتٍ شديدة الحدية (التراث/الحداثة، الشرق/الغرب، طبيعي داخلي/ميتافيزيقي، العالمي/المحلّي، العقلاني /غير العقلاني، اللغة الإنكليزية /اللغة المحلية والعالمية/السياقية وما إلى ذلك...) لقد تبنى المقاربة **النقدية الكونية ـ المحلية** (Glocal). **بالنسبة إليه، نحن لا نرفض فكرةً أو منهجيةً لأنها قُدمت من الغرب أو من أي مكانٍ آخر، أي أنّ** العطب السوسيولوجي الّذي نعانيه اليوم مردُّه إلى علاقة الباحثين العرب بالأدوات المعرفية والمنهجية لا عطب الأدوات ذاتها. وكان حسّاسًا لموضوع الهيمنة في البحث العلمي، سأعطي مثالًا كيف حلّل ببراعةٍ في كلمته الافتتاحية في مؤتمر كودستريا في ياوندي (الكاميرون) في 2008 النظرة الأوروبية ـ المركزية لأفريقيا، وكيف تم التركيز على بعض الظواهر مثل العنف والفقر والدين والبنية القبلية على حساب قضايا مثل الطبقات الاجتماعية والهيمنات، كولونيالية كانت أو محلية. سأقرأ لكم نقده لهذه المشاريع البحثية:

«On pourrait multiplier à l'infini des extraits de ce genre. Ils sont bien entendu, de qualités très diverses et couvrent un large registre allant de l'enquête richement documentée et menée avec rigueur à des essais rapides à usage idéologique et/ou médiatique. Mais en grande majorité, ils partagent peu ou prou le même capital notionnel et si j'ose dire « émotionnel»: ethnies, conflits ethniques, violences, insécurité, «l'Etat Africain», crise, chaos, exode etc. Régions du Sud comme l'Amérique du Sud ou le Monde musulman, lesquels, à leur tour, ont leur vulgate propre ; on ne saurait parler de la première sans parler les trafics de drogue et de la seconde sans la notion de terrorisme par exemple. Ce style et

son vocabulaire constituent ensuite le champ de recherche de l'africanisme dont la maîtrise et l'usage deviennent obligatoires pour qui ambitionne d'y être intégré».[(1)]

باسمي وباسم الجمعية العربية لعلم الاجتماع والجمعية الدولية لعلم الاجتماع، أوكد أن الجماعة العلمية خسرت عالمَ اجتماعٍ كبيرًا. كان من قلال الباحثين العرب المعروفين في العالم والذي كانت له رسالةٌ حول العرب، ليس بصفتهم استثناءً بل كونهم جزءًا من الكون والكونية. عندما كنتُ أبحث عن متكلمٍ للحديث في الجلسات الرئيسية في مؤتمرات الجمعية الكبرى، كان أول شخصٍ أتّصلُ به. كان ينبغي مشاركته في المؤتمر الدولي لعلم الاجتماع في يوكوهاما، لكنه اعتذر بسبب مرض زوجته آنذاك.

أثرُك خالدٌ يا علي وستبقى بيننا... نسأل الله الصبر والسلوان لسوزان ولأولاده مريم وسلمى وأنيس.

---

(1) Ali El Kenz, «Gouvernance et Gouvernabilite,» 12ème Assemblée générale Thème: Administrer la sphère publique africaine, 7 – 11 décembre 2008, Yaoundé - Cameroun, <http://www.codesria.org/IMG/pdf/Ali_El_Kenz.pdf>.

دراســات

الحوكمة السياسية:

حالة الجامعات العربية العامة

عدنان الأمين(*)

أستاذ في العلوم التربوية في الجامعة اللبنانية.

ملخص

تهدف هذه الورقة إلى اقتراح نموذجٍ تفسيري لحوكمة الجامعات، يسمّى الحوكمة السياسية، وبرهنة صلاحيته في فهم حوكمة الجامعات العربية العامة، وتفسير مشكلة النوعية فيها. تعرض الورقة هذا النموذج بالمقارنة مع النماذج المعروفة: الأكاديمي، النابوليوني، والتجاري والتسييري. وهي تحلل لهذا الغرض عشر دراسات حالات منشورة في كتابٍ جماعي عن عشر جامعاتٍ هي الأقدم في عشرة بلدانٍ عربية. ترصد الورقة التطورات في هذه الجامعات، والتاريخ الذي بدأت فيه استقلاليةُ الجامعة بالتراجع تحت وطأة الحوكمة السياسية. من بين الجامعات العشر، هناك تسعٌ شهدت سيطرة الحوكمة السياسية في تاريخٍ معين، أو كان الأمر على هذا النحو منذ البداية، في حين أن جامعة تونس كانت الوحيدة التي بقيت حوكمتُها ضمن النموذج النابوليوني. تطرح الورقة في النهاية مجموعةً من التساؤلات التي تفتح الباب لمزيدٍ من البحث.

كلمات مفتاحية: الحوكمة (الحكامة)، الجامعات، البلدان العربية، نوعية التعليم، الاستقلالية.

Abstract

This paper aims at proposing an explanatory model of universities governance, called political model, demonstrates its validity in understanding the governance of the public Arab universities and explains their low quality. The paper contrasts this model with common

(*) البريد إلكتروني: elamine.adnan@gmail.com؛ الموقع الإلكتروني:<http://www.adnanelamine.net>.

models such as academic, Napoleonian, market oriented and managerial. The analyzed material consists of 10 case studies, published in a collective book, each dealing with the oldest public university in 10 Arab countries. The paper explores the developments in these universities, and the date at which the autonomy of each university started to be lost under the dominance of political governance. Among the 10 public universities, 9 witnessed the prevalence of the political model at a certain date, or from the beginning, while only Tunis University remains pertaining to the Napoleonian model. Discussion at the end opens the door for further research.

Key words: Governance, Universities, Arab countries, quality, autonomy.

المشكلة المطروحة

كشفت التصنيفات الدولية منذ عام 2003 أن الجامعات العربية تعاني رداءة النوعية، فمن مجموعٍ يتجاوز الخمسمئة جامعة في البلدان العربية، هناك فقط خمسُ جامعاتٍ ظهرت في تصنيف شانغهاي ضمن المراتب الخمسمئة الأولى[1]. في المقابل هناك في «إسرائيل» مثلًا ست إلى سبع جامعات تقع ضمن هذه المراتب من أصل 10 جامعات.

وإذا نظرنا إلى الجامعات العربية الخمس هذه، ووضعنا جانبًا الشكوك التي دارت حول الأسلوب الذي استخدمته لتحسين مرتبتها (Bhattacharjee, 2011: 1344 - 1345)، يتبيّن لنا أن تحسين النوعية بُني على سياسةِ ضخ موارد ماليةٍ إضافية من أجل النشر في الخارج، باللغة الإنكليزية وفي العلوم البحتة والتطبيقية. في المقابل لا شيء آخر تغير في أيّ من هذه الجامعات، لم يتغير طلب الأساتذة أو الطلاب عليها، ولا هي تحولت إلى جامعاتٍ عالمية (World - Class Universities)، ولم تتحسن الصورة الأكاديمية للجامعة من منظورٍ وطني أو إقليمي (Krieger, 2007: A1)، ولا تغير إسهامها في تطوير الاقتصاد أو التكنولوجيا أو تكوين النخب التي تدير البلاد، وظلّت حوكمتها على حالها كحوكمة سائر الجامعات.

كل شيء يشير إلى أن الهيئات المنشأة لضمان الجودة في الجامعات تعاني هي أيضًا ما تعانيه الجامعات، أقصد فقدان الاستقلالية (El Amine, 2013)، فلم يكن لها إذًا الأثر المطلوب في تحسين النوعية وبالتالي تحسين مرتبة الجامعات في التصنيفات الدولية.

تُظهر الأدبيات أن هناك علاقةً بين مرتبة الجامعات في التصنيف الدولي، وتمتُّعها بالاستقلالية في الشؤون المالية وفي قبول الطلاب وتوظيف الأساتذة وإقرار المناهج (Aghion [et al.], 2010; World Bank, 2012).

إن نقص الاستقلالية والحريات الأكاديمية في البلدان العربية هو موضوعٌ كثُر تناوله في

(1) جامعة الملك عبد العزيز (101 ـ 150)، جامعة الملك سعود (151 ـ 200)، جامعة الملك عبد الله للعلوم والتكنولوجيا (201 ـ 300)، جامعة القاهرة (301 ـ 400)، جامعة الملك فهد للبترول والمعادن (401 ـ 500). الأرقام تحيل إلى المرتبة، <http://www.shanghairanking.com/arwu2019.html>.

البيانات الصادرة من المؤتمرات والهيئات الدولية في العقدين الماضيين، لكنّ طرح المشكلة من زاوية «النقص» يعني مطالبة الحكومات بسد هذا النقص. عمليًا تجاوبت الحكومات ونصّت في المواد الأولى من قوانينها على استقلالية هذه الجامعات، ثم سحبت في مواد أخرى هذه الاستقلالية وبخاصة في ما يتعلق بتعيين القيادات الجامعية من جانب السلطات السياسية (الأمين، 2010).

يهدف هذا المقال إلى إعادة النظر في قضية الاستقلالية بمقاربتها من خلال نماذج الحوكمة، وفيه أريد أن أبيّن أن الجامعات العامة[2] تقع في معظمها ضمن نموذجٍ أسمّيه النموذج السياسي في الحوكمة[3]، وأن هذا النموذج ذو قدرةٍ كافية على التفسير تسمح باستعماله حول جامعات أخرى حول العالم.

أولًا: الحوكمة السياسية

يتمّ التمييز عادةً بين أربعة نماذج في حوكمة الجامعات: نموذج الحوكمة الأكاديمية الذاتية (Academic Self - Governance) والنموذج الذي مركزه الدولة (State - Centered) والنموذج الموجّه نحو السوق (Market - Oriented)، والنموذج التسييري (Managerial Model).

يرجع النموذج الأكاديمي في أصله إلى الجامعة الألمانية في القرن التاسع عشر، التي تسمى أيضًا الهامبولتية نسبةً إلى الفيلسوف هامبولت (Wilhelm von Humboldt)، من صفات هذه الجامعة أنها تقوم على مبدأي «وحدة التعليم والبحث» و «الحرية الأكاديمية» (ملكاوي، 2017: 229 ـ 249). تُدار الجامعة في هذا النموذج من هيئاتها الأكاديمية وفيه يتم التعيين على قاعدة الزمالة والاستحقاق العلمي (O’Connor and White, 2011: 903 - 919).

في المقابل تكون الجامعة في النموذج الذي مركزه الدولة، عبارةً عن وكالة حكومية (State Agency)، مهمتها الأساسية تلبية أهداف الحكومة الاجتماعية والاقتصادية. ويسمّى أيضًا النموذج النابوليوني (Napoleonic)، وتضع الدولة فيه خطة القوى العاملة والتوظيف وتحدد التوجهات المتعلقة بالتعليم والبحث (Dobbins, Knill, and Vögtle, 2011: 665 - 683).

أمّا النموذج الموجّه نحو السوق، فيتمثّل بمؤسسات التعليم العالي التي تعطي الأولوية في تصميم برامجها وقبول طلابها وفي سبل التعاقد مع الهيئة التعليمية والإدارية، لمتطلبات العرض والطلب.

---

(2) يُقال في لبنان الجامعة «الرسمية» والجامعة «الوطنية» وفي بلدان عربية أخرى يقال «حكومية» وفي بلدان المغرب العربي يقال «عامة» وكلها ترجمة لكلمة «Public» بالأجنبية.

(3) يترجم مصطلح Governance بـ «الحكامة» في المغرب، وبـ «الحوكمة» في المشرق. ومع أن تعبير حكامة أكثر تعبيرًا عن الفعل (حكم ـ حكامة، كتب ـ كتابة)، إلا أنني استعمل هنا تعبير حوكمة لشيوعه في لبنان.

وأمّا النموذج التسييري فهو يدمج بين الاعتبارات الأكاديمية واعتبارات السوق، وهو شائعٌ في الولايات المتحدة الأميركية. من ميزاته أن مؤسسات التعليم العالي تُدار فيه من جانب قياديين يتمّ توظيفهم من خارج الجامعة، يهتمون بجمع المال والتوسع في الاستثمارات وتكثر فيه وظائف النواب (Deputy, Vice, etc.) وتُتخذ القرارات مركزيًّا (Shattock, 2013: 217 - 233; Yokoyama, 2006: 523 - 555).

الحوكمة السياسية هي نموذجٌ خامسٌ أقترحه إطارًا لتفسير عددٍ من الممارسات التي تقوم على التدخل السياسي في شؤون الجامعات، وهو لم يتبلور بعد نظريًّا على حدّ علمي في الأدبيات العالمية، لكن هناك عددٌ من العناصر التي تسمح لي ببناء هذا النموذج وتطبيقه على عددٍ من الجامعات العربية.

الحوكمة السياسية تقوم على تحطيم جدران الاستقلالية في الجامعة، ويحدث ذلك في جميع الأنظمة السياسية التي تقودها حكوماتٌ تستمد قوتها من مسوغاتٍ أيديولوجيةٍ وعرقيةٍ وعشائريةٍ ودينية. يمكن الافتراض أن الحوكمة السياسية تشمل القطاعين العام والخاص، خصوصًا في البلدان التي تعطي المجموعات السياسية سلطة إدارة مؤسساتها التربوية، وحيث المجتمع مقسومٌ على نفسه سياسيًّا ومعرّضٌ لخطر الحرب الأهلية. يضع ويليام بوستكوك (Bostock, 2008: 19 - 40) «التدخل التعسفي من قبل سلطة خارجية» في اتخاذ القرارات من بين ما يسميه حدود «المقبولية الأكاديمية»، الحدّان الآخران يتعلقان بـ«فرضٍ سياسيٍّ لأيديولوجيا معينة» وبالانحياز في القبول (على أسسٍ دينيةٍ أو عرقية... إلخ).

من نافل القول إن الحوكمة، كمفهوم، هي مسألة سياسية في جوهرها، وهي تعبيرٌ «معدل» عن الحكومة. وبالتالي قد تبدو إضافة صفة «سياسية» على الحوكمة كأنّ فيها تكرارًا ذاتيًّا. لكن مثلما نقول حوكمة أكاديمية للدلالة على قوة الاعتبار الأكاديمي في إدارة شؤون الجامعة، وحوكمة نابوليونية للدلالة على قوة الدولة في التسيير، إلخ... فإنه يمكن استعمال هذا التعبير للدلالة على قوة الاعتبار السياسي في تنظيم الجامعة وإدارة شؤونها. وهذا ما يوازي التمييز مثلًا بين الإنسان السياسي (Homo Politicus) (أفلاطون)، والإنسان الاقتصادي (Homo Economicus) والإنسان السوسيولوجي (Homo Sociologicus) (Blatter, 2012) والإنسان الأكاديمي (Bourdieu, 1984).

يجب التوضيح **أولًا** أن البُعد السياسي موجودٌ تعريفًا في أي مؤسسة تربوية بما فيها الجامعة، لأن المؤسسة التربوية لها وظيفةٌ اجتماعية، وهذا موضوعٌ عامٌّ لست بصدده هنا.

ثانيًا، هذا المقال ليس عن السياسات (Policies)، فالحكومات المنتخبة وغير المنتخبة، تحكم على أساس قيمٍ وأجنداتٍ (سياسات) تتعلق بالتعليم والصحة والاقتصاد والبيئة والصناعة والمرأة وغيرها. في شؤون التعليم العالي مثلًا تختلف السّياسات بين اليمين واليسار والمحافظين والليبراليين والاشتراكيين وغيرهم، في أمورٍ كثيرة، مثل الموقف من التعليم العام مقابل التعليم الخاص، والإنفاق على الجامعات العامة مقابل الجامعات

الخاصة، والمساواة في التعيين وقبول الطلاب مقابل التمييز الطبقي أو العرقي، إلخ... (Jungblut, 2016: 331 - 352).

يجب التوضيح **ثالثًا**، أنّ تدخّل الحكومة في تغيير القيادات العليا في الإدارات والوكالات العامة لأغراضٍ سياسية، هو أمرٌ شائعٌ في البلدان الديمقراطية.

في الولايات المتحدة مثلًا، يقول دافيد ليويس (Lewis, 2008) إنّ كل رئيس جمهورية جديد لديه نحو 3000 وظيفة قيادية يمكنه تغيير شاغليها عند استلامه للسلطة، مقارنة بما بين 100 و200 في فرنسا وبريطانيا وألمانيا، وهي عملية تشبه ما يسمّيه بول لايت (Light, 1992) توزيع التذاكر (Ticketing). يتوقف ليويس عند عدة رؤساء، وهو إن كان أميَل لعدّ الجمهوريين أكثر استثمارًا لهذه السلطة من الديمقراطيين، فإنه يلاحظ أن استثمار هذه السلطة بلغ أوجّه من جانب الرئيس بيل كلينتون الديمقراطي (Lewis, 2008: 4)، علمًا أنه نشر كتابه قبل انتخاب دونالد ترامب (في العام 2017).

في السويد، بيّن كارل داهلستروم ومايكل هولغرين (Dahlström and Holgren, 2015) أن هناك علاقةً بين أحجام المعيّنين والتاركين في مناصب القيادات في الإدارات العليا وبين التغيرات السياسية في الحكومة في المرحلة الممتدة بين العامين 1960 و2011. وعلى الرغم من أن تعيين الموظفين بحسب الدستور يجب أن يتم بناءً على الاستحقاق، فإن تغيير القيادات يحصل بوتيرةٍ أكبر كلما كانت في موقفٍ معارضٍ للحكومة الجديدة مقارنةً بالحكومات التي تكون فيها القيادات في تحالفٍ معها. يفسّر المؤلف هذه الظاهرة من خلال مفاهيم مثل «مبدأ التحالف» (Ally Principle) و«التحزب» (Partisanship) في إدارة الحكومة للشأن العام و«المحسوبية» (Patronage)، ويستعمل هذه المصطلحات بطريقةٍ تبادلية (Interchangeable).

لم أجد في كتاب ليويس أيَّ ذكرٍ للجامعة كميدانٍ للتحزب والمحسوبية، ولا أن هذا المعنى يشمل الموظفين (Civil Service) في الإدارات والوكالات العامة، لم أجده أيضًا حول أوروبا لا في دراسة داهلستروم ولا في غيرها من الدراسات (Kristinsson, 2006; Silva and Jalali, 2016: 539 - 559).

هناك حالاتٌ أو أنظمةٌ سياسية أخرى تُظهر أن المحسوبية تتوسع من القيادات إلى الإدارات العامة، كما تتمدد من الإدارات العامة إلى القطاع التربوي، كما في هنغاريا (Meyer - Sahling, 2006: 274 - 297) وغانا (Ayee, 2013: 440 - 452) والبرازيل (Bareria and Parca, 2017)، وتُظهر حالاتٌ أخرى بعدًا أيديولوجيًّا للحوكمة السياسية. وهذا هو الفرق المزدوج بين ما هو شائعٌ عالميًّا وما يخصّ الحوكمة السياسية في الجامعات، التي تعنيني هنا، وللإحاطة بهذه الفكرة أمهّد بجولةٍ على تجارب دوليةٍ متعددة في الحوكمة السياسية.

في جامعة فودان (Fudan University) في شنغهاي، يجب أن تكون 10 بالمئة من أرصدة المقررات التي يأخذها الطلاب من بين مقررات التربية السياسية، وفي سائر المقررات

يجب أن يكون الأستاذ حذِرًا مما يرد على لسانه، وألّا يناقش أمورًا تعدّ من التابو السياسي. وتتمحور نواة الخطاب السياسي داخل الجامعة حول شرعية قيادة الحزب الشيوعي الصيني وحول شعار الخمسينيات: «أحمر وخبير». وفي حين يمارس الأساتذة رقابةً ذاتية، فإن هناك رقابةً خارجية تقوم بها دائرة الأمن الوطني، وهناك رقابةٌ مباشرةٌ داخلية على مستوى الجامعة والقسم (Du, 2019: 15 - 17).

في باكستان، يؤثّر التدخل السياسي في توافر الكتب المدرسية وفي مضمونها، على الرغم من وجود مخططٍ وقواعد مقررة وطنيًّا لهذه الأمور. على مستوى المضمون استعملت السياسة على نطاقٍ واسع، إذ كانت المناهج السابقة (1998) تمجّد الجهاد وتركّز على الصراع بين الهنود والمسلمين، وغُيِّرَت لاحقًا (ابتداءً من 2001) فأزيلت هذه النزعات، لكنّ الكتب المدرسية ظلت تعتمد المعتقد الإسلامي مرجعيةً في مجتمعٍ متعدد (Save the Children, 2010). إن ظاهرة تسييس محتوى الكتب المدرسية كانت قد لوحظت في لبنان سابقًا (Wehbe and El Amine, 1980)، في حين أن ظاهرة خضوع توزيع الموارد وتعيين المعلمين ونقلهم وقبول الطلاب للاعتبارات السياسية، نجدها في تجربة سيري لانكا (Save the Children, 2010: 7 - 8).

في كينيا، واستنادًا إلى النموذج السياسي لأليسون في عمل المنظمات (Allison, 1969: 689 - 718)، يبيّن إدوارد نيونجيزا وزملاؤه (Nyongesa, Mualuko and Shiundu, 2010: 424 - 431) أن هناك قوى ضغطٍ محليةً تتصارع وتتنافس حول التعيينات في المؤسسات العامة، وأن الجهة الأقوى سياسيًّا هي التي تفرض شروطها ومرشحيها، وتشمل هذه الجهات شخصياتٍ نافذة من السياسيين والكنيسة والقيادات المحلية، ويستخلص بأن التدهور في نوعية أداء مديري المدارس في هذا البلد يزيد بقدر ما تتم التضحية بمعايير الاستحقاق والفاعلية.

بالمثل، فإن الاعتبارات السياسية تتحكم بتعيين مديري المدارس في فلسطين (Arar, 2018: 226 - 233) وإثيوبيا (Siyum and Gebremedhin, 2015: 223 - 235) وباكستان، في هذا الأخير يُظهر تقريرٌ صادرٌ من اليونسكو (Save the Children, 2010)، أن هناك مدارس أشباح (Ghost Schools)، سببها أن المعلمين المدعومين سياسيًّا يعلّمون في مدارس غير تلك التي عُيّنوا فيها ويقبضون رواتبهم منها، وأحيانًا يتقاسمون رواتبهم مع معلمين بشهاداتٍ دنيا لكي يعلموا مكانهم في المدارس التي عُينوا فيها رسميًّا، وهو ما يفرغ المداس الأصلية، أو يرفع فيها نسبة التغيب (إلى 70 بالمئة)، وينتج من ذلك بطبيعة الحال تدهورٌ في نوعية التعليم، كما يقول التقرير.

في البرازيل، بيّنت إحدى الدراسات (Akhtari, Morira, and Trucco, 2017) أن تغيّر الحزب السياسي المسيطر على البلديات في مقاطعاتٍ معينة يؤدي إلى انخفاضٍ في مستوى أداء الطلبة في الاختبارات الوطنية مقارنةً بالمقاطعات التي لا يتغير الحزب المسيطر فيها، والسبب يعود إلى تبديل مديري المدارس ومعلميها في المناطق التي يتغير فيها الحزب الحاكم نتيجة المحسوبية السياسية.

أما زيمبابوي فتمثّل المستوى الأعلى من التسييس، حيث يترافق كل ما سبق مع تدخلٍ سافرٍ للميليشيات العنصرية، وممارسة العنف ضد الطلبة والمعلمين بتهم انحيازهم إلى مواقف معارضة، ويتم تخويف منظمات المجتمع المدني التي تضع تقارير عن هذه الخروق (Save the Children, 2010: 9 - 11).

استنادًا إلى هذه الأمثلة، يمكن تعيين الحوكمة السياسية عمومًا وفي الجامعات خصوصًا، في ثلاث طبقات (Layers):

1 ـ **المحسوبية:** تعيّن الحكومة القيادات وسائر الموظفين في الإدارات العامة وفي المؤسسات التربوية من أجل كسب الولاءات على المستويات كافة.

2 ـ **الحوكمة الأيديولوجية:** تضع الحكومة حدودًا سياسية لمضمون التعليم والبحث العلمي في المؤسسات التربوية وتضيّق على الحريات الأكاديمية، وتعتمد هذه المؤسسات للضبط الأيديولوجي والتنشئة الاجتماعية.

3 ـ **الحوكمة النزاعية:** وهي تحصل عند حدوث ضغوطٍ ونزاعاتٍ سياسيةٍ متضاربة داخل المؤسسات التربوية، من فوق لتحت ومن تحت لفوق، وأفقيًّا ما بين المؤسسات. تشمل هذه الطبقة المحسوبية والأيديولوجيا معًا، وعادة ما تكون هذه النزاعات صامتةً أو تحت الطاولة، وقد تؤدي إلى تعطيل المؤسسة، وفي أحيانٍ أخرى إلى العنف.

تتم الحوكمة السياسية في العديد من البلدان على مستوى طبقة واحدة أو أكثر من هذه الطبقات الثلاث، تبعًا لنوع الحكومة في الأنظمة التسلطية (عسكرية، دينية، حزبية، عشائرية، إلخ...) ولمدى الاستقرار السياسي. هي ظاهرةٌ عالمية، أي غير محصورة بالحالات التي راجعتُها أعلاه ولا بالحالات التي أراجعها أدناه، أي ليست خاصة بالبلدان العربية.

ثانيًا: دراسة حالات عشر جامعات عربية

المادة التي أحللها هنا بحثًا عن مدى انتشار نموذج الحوكمة السياسية في الجامعات العامة العربية، هي دراسات حالات كتبها عشرة زملاء ونُشرت سابقًا في كتاب (الأمين، معد، 2018). لم تكن الحوكمة السياسية موضوعَ تلك الدراسات، بل كان المطلوب كتابة سيرةٍ تاريخية للجامعة العامة الأقدم، كلٌّ في بلده، «منذ تأسيسها حتى اليوم»، مع التركيز على أربعة مجالات: الحوكمة، الطلاب، الهيئة التعليمية، الشؤون الأكاديمية.

ما سأقوم به هنا هو إعادة قراءة لكلٍّ من هذه الحالات بحثًا عن نموذج الحوكمة السياسية في طبقاته الثلاث الواردة أعلاه، وسأعرض ذلك باختصار، من الجامعة الأقدم إلى الجامعة الأحدث.

1 ـ جامعة القاهرة (مغيث، 2018: 25 ـ 87)

أنشئت جامعة القاهرة كمبادرةٍ أهلية ودعوات لإنشاء جامعة لا تختص بدينٍ أو جنسٍ أو «لا دين لها إلا العلم» (سعد زغلول)، تأسست عام 1925 من أربع كليات، اثنتان منها إنسانية (آداب وحقوق) تحت إشراف الحكومة. في تلك المرحلة نشر طه حسين كتابه الشهير **في الشعر الجاهلي** (1927)، فأثار زوبعةً من الانتقادات واتهمه الأزهر بالإلحاد ودعا إلى إحراق الكتاب وعزل طه حسين من الجامعة، وتضامن مع الأزهر بعض الصحف ورجال السياسة. في وقتٍ لاحق قررت الوزارة نقل طه حسين من الجامعة، لكنّ ردة الفعل داخل الجامعة كانت رافضة لهذه الدعوات وقدّم رئيسها أحمد لطفي السيد استقالته احتجاجًا على نقل أحد أساتذة الجامعة (1932)[4]. وعندما أُحيلَ الملف إلى النيابة العامة، قام النائب العام بقراءة الكتاب وقدم مطالعةً عقلانيةً قرر في نهايتها «حفظ القضية»، وظل طه حسين في الجامعة وعُيّن لاحقًا (1952) وزيرًا للمعارف.

مع ثورة 23 تموز/يوليو 1952 وسيطرة «الضباط الأحرار» على السلطة، بدأت علامات التدخل السياسي في شؤون الجامعة تظهر: تشكيل لجان «المدرسون الأحرار» لتقديم الشكاوى إلى لجان التطهير السياسي، منع السياسة في الجامعة، صرف ما يزيد على 40 أستاذًا من الإخوان المسلمين والماركسيين والوفديين والليبراليين المستقلين، وضع ضابط في كل جامعة، قيام الاتحاد القومي (حزب الحكومة) بتنظيم المظاهرات مع منع أي مظاهرةٍ يقوم بها الآخرون (1954).

بدءًا من عام 1977، تبلورت الحوكمة السياسية لجامعة القاهرة، وأصدر أنور السادات قانونَ تجريم العمل السياسي داخل الجامعة (قانون رقم 2)، وعزّز فيه دور الرقابة الأمنية على الجامعات، في الداخل وعلى الأبواب. في الوقت نفسه دعم التيارات الإسلامية بين الطلاب والأساتذة من أجل التخلص من الناصريين فيها، وأصبح تعيين القيادات شأنًا حكوميًّا وسياسيًّا بامتياز، وهو نظامٌ ما زال قائمًا حتى اليوم: رئيس الجمهورية يعيّن القيادات، وهم يعيّنون الأدنى منهم في سلسلةٍ متواصلة للولاءات من فوق لتحت، يُستثنى من ذلك حقبة السنتين التي كان فيها محمد مرسي رئيسًا للجمهورية (2012 ـ 2013) إذ أصدر قانونًا شرّع فيه اختيار القيادات عن طريق الانتخاب. ويُفهم قرار الرئيس السيسي بإلغاء نظام الانتخابات على أنه خشي أن تؤدي الانتخابات إلى استلام الإخوان المسلمين المناصبَ القيادية في الجامعة.

في حقبة الحوكمة السياسية لجامعة القاهرة، حصلت الحادثة الشهيرة التي قدّمت مثلًا

(4) وهو قدم استقالته مرةً ثانية عندما اقتحمت الشرطة حرم الجامعة في عام 1937. لكن تاريخ استقالته احتجاجًا على قرار الوزير نقل طه حسين (9 آذار/مارس 1932) اعتمدته مجموعةٌ من الأساتذة الجامعيين في مصر تنادي باستقلال الجامعات (تأسست عام 2003) اسمًا لها (حركة 9 مارس).

معكوسًا لحادثة طه حسين قبل سبعين سنة، وهي حادثة نصر حامد أبو زيد، فيها تضافر المحافظون دعاة معاقبة أبو زيد وتحريض رئاسة الجامعة ضده وقيام محامين بالادعاء عليه لدى المحكمة، وإصدار حكم بإدانته مدنيًا استنادًا إلى الشرع الإسلامي (1996).

2 ـ جامعة دمشق (السمر، 2018: 89 ـ 146)

أنشئت جامعة دمشق في عام 1926، بعد تجميع عددٍ من الكليات والمعاهد التي ظهرت قبل هذا التاريخ. وقد تم تتويج هذه المرحلة من استقلالية الجامعة بتعيين قسطنطين زريق، الذي كان يشغل منصب نائب رئيس الجامعة الأميركية في بيروت، رئيسًا لها في العام 1949، وانتهت هذه المرحلة مع استقالته في عام 1952.

كانت سورية قد شهدت عام 1949 أول انقلابٍ عسكري في المنطقة العربية قام به حسني الزعيم، تبعه انقلابان عسكريان في السنة نفسها. وقد سيطرت شللٌ متتابعة من العسكريين على الحكم، وصولًا إلى عام 1970، عام الانقلاب العسكري الذي قام به حافظ الأسد وأدّى إلى سيطرة حزب البعث على الحكم حتى يومنا هذا.

يقول عمار السُمر إن هيكلية السلطة في سورية أصبحت تتكون منذ العام 1970 من أربع طبقات: الرئيس ومعاونوه، الجيش والمخابرات، البعث والحكومة. إذا صحَّ هذا التوصيف يكون الفرق بين النموذج السوري والنموذج المصري محصورًا بحزب البعث، وهذا فرقٌ جوهري. إذا كان النظام الأمني في البلدين يطلب إلى الأساتذة الجامعيين الطاعة والسكوت، فإن النظام القائم على أيديولوجيا البعث في سورية يطلب إلى من يريد الكلام أن يتكلم بلغة الحزب، ومن يتكلم بهذه اللغة يمكن أن يكافأ. لنتخيل أن أجيالًا من الطلاب والأساتذة الجامعيين يتكلمون لغةً حفظوها، ولنفترض بأن التفكير عدته قاموس الكلمات وصيغ الجمل، سنتوقع عندئذٍ مقدار الانغلاق الفكري المحصّل.

بحسب السُمر «أُنشئ فرع جامعة دمشق لحزب البعث، وأُقيم مقره الرئيس داخل الحرم الجامعي، ونُشرت تنظيماته ومقاره في جميع الكليات والأقسام ليتدخل في كل شيء تقريبًا»، وأنشئ فيها كما في الجامعات السورية الأخرى، «المكتب التنفيذي» التابع لـ«الاتحاد الوطني لطلبة سورية». يقوم الاتحاد بتنفيذ سياسة الحزب في الجامعات بما في ذلك «مساعدة القوى الأمنية على قمع الطلاب»، كل ذلك يتم تطبيقًا لقانون منع النشاط السياسي في الجامعة. وقد «مُنِحَ الطلاب الذين قاموا بدورات القفز المظلي 40 درجة استثنائية تضاف إلى مجموعهم في الثانوية العامة»، كما مُنِحَ طلاب الثانوية الملتحقون بالمعسكرات الإنتاجية ومعسكرات الصاعقة وحائزو «العضوية العاملة في شبيبة الثورة» 15 درجةً إضافية.

على صعيد التعيينات، يكون رئيس الجامعة والعمداء ورؤساء الأقسام أعضاء في حزب البعث وموافَقًا عليهم أمنيًا. أما الأساتذة فيعيَّنون بعد صدور الموافقة الأمنية التي تضمن أن يكون بعثيًا أو صديقًا للبعث وربما من أحد أحزاب «الجبهة الوطنية التقدمية».

3 ـ الجامعة اللبنانية (الأمين، 2018: 147 ـ 205)

تأسّست هذه الجامعة في عام 1952 من معهدٍ واحد، وأصبحت مكوَّنةً من أربع كليات منذ عام 1959. وقد ترافقت هذه المرحلة مع ظهور حركات الاحتجاج (من جانب الطلاب والأساتذة) من أجل تحسين شروط التعليم فيها. يمكن القول إن شروط استقلالها تضافرت بدءًا من عام 1970، مع صدور قانون تفرّغ أساتذة الهيئة التعليمية، وإنشاء الهيئات التمثيلية لإدارة الجامعة ومنها مجلس الجامعة الذي يتمثّل فيه الطلاب والأساتذة، ومع أن الجامعة شهدت تياراتٍ سياسيةً يساريةً ويمينية بين صفوف هؤلاء إلا أن «العهد المؤسسي» ظل قائمًا، لكنه دام خمس سنواتٍ فقط (1970 ـ 1975).

في عام 1975 اندلعت الحرب الأهلية، وخلالها تعطّل العمل بمجلس الجامعة، وانحلّ اتحاد طلاب الجامعة اللبنانية، وانكفأت رابطة الأساتذة المتفرغين، وأنشئت للكليات فروعٌ في المناطق عُيّن لإدارتها مديرون اختيروا طبقًا للخريطة السياسية للنافذين في المناطق، وانفصل المسلمون والمسيحيون في فرعين في بيروت. كان هذا «عهد التفكك»، وهي المرحلة التي انطلقت فيها الحوكمة السياسية حتى يومنا هذا.

تلاه «العهد السوري» (1991 ـ 2005)، وفيه عيّن رئيسان متتاليان للجامعة بتزكيةٍ سورية، وانتقلت قيادة رابطة الأساتذة المتفرغين إلى الأحزاب السياسية المتحالفة مع سورية بعد إخراج المستقلين منها. وفيها بدأ تعيين عمداء الجامعة طبقًا «لسلة» سياسية يكون لكل فريقٍ في الحكم حصّته منهم. وهكذا أصبح الرئيس والعمداء ومديرو الكليات يقومون بأعمالهم استنادًا إلى أجنداتٍ وأيديولوجياتٍ سياسية. وفيها حلت محل اتحاد طلاب الجامعة اللبنانية لجانٌ طالبيةٌ في كل فرع، وكل لجنة هي وسيلة حزبٍ سياسيٍّ معين لممارسة النفوذ وتوفير المنافع فيه. ومن عام 1997، صار أهل الحكم هم الذين يعينون أساتذة الجامعة فيضخّون فيها أساتذةً محسوبين عليهم، ويقوم هؤلاء بدورهم بترشيح ممثليهم والعمداء ورئيس الجامعة بما يتطابق مع متطلبات أهل الحكم. وقد أدّت «المكاتب التربوية» للأحزاب الحاكمة دورًا مركزيًّا في استتباع أهل الجامعة لأهل السلطة. السنوات الأخيرة (2005 ـ 2018) رسّخت الحوكمة السياسية للجامعة في الاتجاهين: من فوق لتحت (Top - down)، ومن تحت لفوق (Bottom - up).

4 ـ جامعة بنغازي (رحيل، 2018: 207 ـ 251)

الوضع في الجامعة الحكومية الليبية مشابهٌ للنموذج السوري مع شيءٍ من الفبركة الأيديولوجية، ثمّة نظامٌ أمنيٌّ طبعًا، لكن بدلًا من حزب البعث هناك، نجد هنا «النظرية العالمية الثالثة». صحيحٌ أن القذافي استخدم مصطلحاتها في خطاباته إلا أن هذه النظرية بقيت كمقررٍ للحفظ، ما اضطره إلى تكثيف حضوره الشخصي واعتماد الجامعة منصةً للمخاطبة، مصحوبًا بأجهزة المخابرات.

كانت مرحلة إنشاء جامعة بنغازي (1955) قصيرة، إذ تحولت بسرعة إلى النموذج السياسي (1969)، مع استلام معمر القذافي الحكم في عام 1969.

بدأ التغيير الشامل (محسوبية وأيديولوجيا) مع قيام الثورة الثقافية (1973). في خطاب أزواره المشهور أعلن القذافي نقاطها الخمس التي تمثلت بـ: «تعطيل جميع القوانين المعمول بها؛ تطهير البلاد من المنحرفين؛ الحرية، كل الحرية، للشعب ولا حرية لأعداء الشعب؛ إعلان الثورة الإدارية؛ الثورة الثقافية». بدءًا من هذا التاريخ ظهرت مصطلحات مثل: «اللجنة الشعبية للجامعة» و«اللجنة الشعبية للكلية»، واللجان الشعبية هي هيئاتٌ تحل محل المجالس العلمية أو الأكاديمية، وقد قامت هذه اللجان بالتعاون مع المخابرات بالإطاحة بأساتذة الجامعات وعمدائها ورؤسائها.

كان القذافي يحضر شخصيًّا إلى الجامعة من أجل دفع التثوير إلى الأمام، فيلقي خطاباتٍ حماسيةً ويطلق أقوالًا اشتهرت له منذ عام 1973: «قد نضطر في ساعة من الساعات، وهي متوقعة في أي لحظة، أن نقفل المعاهد والمدارس ونوقف الدراسة بالجامعة لكي نتدرَّب كلنا على حمل السلاح» أو «أنا ألغيت كل القرارات التي أقرها مجلس الجامعة، ومجلس الوزراء، كلها اعتبروها مرفوعة من الآن وكأنكم من جديد. كما أننا لسنا في حاجة للأحزاب» أو «ليس معنى الثورة الإدارية تحطيم كل الإدارات، بالعكس إذا كان فلان كويس (جيد) يبقى ويستمر في الثورة، وفلان مش كويس (غير جيد) ندوس عليه». وهو واللجان الثورية وحدهم يعرفون الصالح من الطالح، و«قاد القذافي بنفسه مسيرات تهدف إلى تصفية رموز المعارضة داخل الجامعة، بوصف تلك الرموز عميلة ومعادية للشعب». وطبقًا لمصادر أخرى فإنه رعى عمليات إعدام طلاب في ساحة الجامعة نفذها طلابٌ من اللجان الثورية.

المرحلة اللاحقة على القذافي (2011 ـ 2016) شهدت رداتِ فعلٍ على من اتهموا بالتعاون مع القذافي، وظهور التيار الديني داخل الجامعة والدعوة إلى فصل الذكور عن الإناث فضلًا عن النزاع المسلّح في بنغازي الذي أوقف الدروس في الجامعة مدة من الزمن.

5 ـ جامعة الخرطوم (عثمان، 2018: 253 ـ 308)

أنشئت جامعة الخرطوم ككليةٍ جامعيةٍ مرتبطةٍ بلندن في حقبة الانتداب البريطاني، وكان يديرها مجلسان: المجلس الحاكم، يضمّ الكلية وبعض الإدارات الحكومية وممثلي المصلحة العامة، والمجلس الأكاديمي الذي يضم كبار الأكاديميين وممثلي أساتذة الكلية، وله صلاحياتٌ مطلقة في شؤونه. كما يوجد ممثلون عن جامعة لندن في المجلسين وفي عددٍ من اللجان الأكاديمية. وقد بقي هذا النموذج في حوكمتها بعد استقلال السودان وبعد تحولها إلى جامعة مع صدور قانون عام 1956 الذي أنشأها، وبحسب هذا القانون يُعيَّن مدير الجامعة من مجلس الجامعة، ومن ثم يحصل على موافقة «الراعي» (Chancellor) (رئيس الدولة في حينه)، أما تعيين نائب الرئيس والعمداء فلا يحتاج إلى موافقة الأخير.

بدأت مرحلة التحولات في جامعة الخرطوم مع ما يسميه المؤلف «فترة الحكم الشمولي الأول» (1972 ـ 1985)، عندما وصل جعفر النميري إلى الحكم وأعلن حلَّ التنظيمات السياسية كافة، وأصدر قرارًا بإلزامية أن تخضع أي مؤسسة في السودان لسياسة الحزب الحاكم. وقد تقلبت الأمور السياسية كثيرًا في تلك المرحلة، وفيها كانت الجامعة منقسمة بين تياراتٍ موالية للحكومة وأخرى معارضة لها.

أما مرحلة التسييس الكامل فبدأت مع إعلان جعفر النميري في عام 1983 تطبيق ما سمّاه قوانين الشريعة الإسلامية، وبدءًا من هذا التاريخ أصبحت الأحزاب الإسلامية شبيهةً بحزب البعث في سورية والثورة الثقافية في ليبيا. وقد ترسّخ هذا الاتجاه في عهد الجبهة القومية الإسلامية بقيادة عمر البشير (1989)، وقتها أعلن البشير «ثورة التعليم العالي» وهي مزيجٌ من الإسلام والاشتراكية. ومن عناصر هذه الثورة سياسة «التمكين والإقصاء» التي تذكّرنا بالقذافي مجددًا، التمكين يعني تعيين أعضاء الحزب الحاكم ومؤيديهم في المناصب العليا الإدارية والأكاديمية الرئيسة في جميع مؤسسات التعليم العالي، من جامعات وكليات ووزارة ومجلس قومي، والإقصاء يعني فصل المعارضين أو المناوئين لهم من الأساتذة والطلاب أو التضييق عليهم.

6 ـ الجامعة التونسية (ضيف الله، 2018: 309 ـ 375)

أنشئت الجامعة التونسية في عام 1960 ثم اختفت بعد ثماني سنوات لمدة 18 عامًا (1968 ـ 1986)، عندما قررت الحكومة التونسية إنشاء كلياتٍ ومعاهد عليا ذات طابع متخصص مستقلة عن بعضها البعض. ويعزو محمد ضيف الله هذا التحول إلى الثورة الطالبية في فرنسا في عام 1968، وهو يعني رغبة الحكومة في تفكيك «الجامعة» إلى كليات ومعاهد ينشغل طلابها بالإعداد المهني بعيدًا من قضايا الشأن العام. وعندما عادت إلى الظهور (في عام 1986) اعتُمد فيها نموذج السوربون الذي كان شائعًا في ذلك الحين (جامعات متخصصة)، فأنشئت جامعات تونس 1 (للآداب والفنون والعلوم الإنسانية)، وجامعة تونس 2 (للعلوم والتقنيات والطب)، وجامعة تونس 3 (للحقوق والاقتصاد وإدارة الأعمال). عاشت الهيكلية الجديدة حتى عام 2000 عندما تمّ الانتقال إلى فكرة الحرم الجامعي الشامل، ونشأ على أنقاض نظام عام 1986 ثلاثُ جامعات (تونس، تونس المنار، وقرطاج).

ظل تعيين رئيس الجامعة مع هذه التغيرات الهيكلية يتم من جانب الحكومة، لكنّ اختيار عمداء الكليات ومديري المعاهد تقلّب بحسب المدة الزمنية بين التعيين والانتخاب، هذا التقلّب يُعزى إلى النزاع الذي استمرَّ بين الحكومة والأساتذة الذين كانوا يدعون إلى الانتخاب ويصلون إليه في وقتٍ لاحق. كان للأساتذة دائمًا صوت، وكان للطلاب صوتٌ أيضًا، وقد تألّفت أول نقابة للأساتذة في مطلع السبعينيات، وظل التنظيم النقابي حتى

ثورة 2011 فعّالًا. من جهةٍ أخرى كانت العلاقة بين الحكومة والأساتذة متداخلة منذ أن عيّن الرئيس بن علي أستاذَ الحقوق اليساري محمد الشرفي وزيرًا للتربية في عام 1989، وقد نجم عن ذلك منطقةُ تداخلٍ بين الحزب الدستوري الحاكم واليساريين، إذ أصبح رُبع الأساتذة الجامعيين في الحزب الدستوري في عام 2002، وهم في الوقت نفسه من المدافعين عن الحريات الأكاديمية ومتمسكين بالنقابة، وبالمشاركة في اتخاذ القرارات عن طريق الانتخاب.

بخلاف الجامعات المذكورة سابقًا، ظلت عناصر الحوكمة النابوليونية متوافرةً في الجامعة التونسية طوال مرحلتَي الإنشاء والتحول الهيكلي، وصولًا إلى انتصار ثورة عام 2011 وما بعده. في هذا العام حُسمت الأمور لمصلحة المشاركة في اتخاذ القرارات عن طريق الانتخابات وعلى جميع المستويات القيادية بما فيها رئاسة الجامعة، ولمصلحة تكريس الحريات الأكاديمية، بعكس ما حصل في مصر.

7 ـ الجامعة الأردنية (برهم، 2018: 377 ـ 411)

تأسست الجامعة الأردنية في عام 1962 بمبادرةٍ من الملك، كما يقول نسيم برهم، خشيةً منه على الطلاب الأردنيين الذين كانوا يتابعون في ذلك الوقت دروسهم الجامعية في سورية والعراق ومصر، حيث تسيطر الأيديولوجيتان البعثية والناصرية. في مرحلة الإنشاء كانت الجامعة تُدار من الحكومة بواسطة عدة طبقات: مجلس الأمناء، الذي يعيّنه الملك كأنه امتدادٌ للسلطة التنفيذية، ولديه صلاحياتٌ واسعة، ومجلس الجامعة وصلاحياته استشارية (رفع التوصيات)، ورئيس الجامعة الذي يعيّنه الملك، ويعيّن بدوره نوّابه والعمداء ورؤساء الأقسام.

من ناحية الولاء للحكومة من دون أيديولوجيا حزبية، تشبه الجامعة الأردنية عند إنشائها الجامعة المصرية اليوم في عهد السيسي. لكن الفرق بينهما يكمن في أن توفير الولاء في الأردن يتم عن طريق مراعاة حجم العشائر والمناطق، ومثلما يحصل في تشكيل الحكومة يتمّ توزيع رؤساء الجامعات وأعضاء المجالس والعمداء ورؤساء الأقسام على قاعدة إرضاء مختلف مكونات المجتمع الأردني.

في عام 1985 أنشئ مجلس التعليم العالي للإشراف على الجامعات العامة التي أنشئت إضافةً إلى الجامعة الأردنية، فزاد عددُ طبقات الحوكمة في الجامعات العامة. يرأس المجلس رئيس مجلس الوزراء ويتكوّن من 14 عضوًا من بينهم القائد العام للقوات المسلحة، لكن منذ عام 2005 أصبح تابعًا للوزارة ويترأسه الوزير. في المقابل انتعشت الأحزاب السياسية بين الطلاب، القومية واليسارية لكن أقواها حركة الإخوان المسلمين، وقد شهدت الجامعات الأردنية حوادث عنفٍ متكررة على خلفية عشائرية أو حزبية.

الحوكمة السياسية في الجامعة الأردنية تجمع شرعية الملك السياسية والتوازن العشائري،

في تعيين القيادات الجامعية واختيار الأساتذة وتوزيع المنح على الطلاب بصورة كوتا ومَكرُمات ملكية، والأيديولوجيات السياسية التي تظهر خصوصًا في الحركة الطلابية التي تتداخل فيها العشائر مع الأحزاب اليسارية والقومية، مع أرجحية واضحة للإخوان المسلمين، ودورٍ لا يستهان به للمخابرات.

8 ـ جامعة الكويت (أيوب، 2018: 413 ـ 456)

لم يحدث تغيرٌ يُذكر في الهيكلية الإدارية لجامعة الكويت منذ تأسيسها في عام 1966 حتى اليوم. لكنّ الممارسات تغيرت والجو أصبح أكثر إشباعًا بالعناصر السياسية بعد غزو العراق للكويت في عام 1991، وكما يقول فوزي أيوب فقد حدث بعد هذا التاريخ «على الصعيد الأيديولوجي، انقلابٌ تام في المناخ الفكري والعقائدي في جامعة الكويت».

كأنّ الحكومة شعرت بالضعف بعد الغزو فعملت على كسب ودّ الإخوان المسلمين وفتحت لهم الأبواب في المدارس والجوامع والوزارات واحتلوا عدة مراتٍ أغلبية المقاعد في مجلس الأمة، ثم امتد نفوذهم إلى الهيئة التعليمية في الجامعة. وكان تهليل منظمة التحرير الفلسطينية للغزو (ثم طرد نحو 400 ألف فلسطيني بعد التحرير) قد سبّب نزعةً قوية للتكويت احتضنت عصبياتٍ عشائريةً ومذهبيةً كانت سابقًا غير ظاهرة. في هذا السياق استمر تطبيق القواعد التي كانت مقررة سابقًا في اختيار القيادات الجامعية (عن طريق لجان التقصي (Search Committees)) لكن بنتائج مختلفة بسبب نوعي الضغوط الجديدة (الأيديولوجيا والعصبيات)، لجهة تعطيل التعيينات لأوقات طويلة أو تعيين أشخاصٍ غير قادرين على العمل طبقًا للمعايير الأكاديمية. هناك ضغوطُ أعضاء مجلس الأمة من الإخوان المسلمين وممثلي العصبيات على الوزراء في كل صغيرةٍ وكبيرة والتهديد بحجب الثقة عنهم، وهناك الضغوط في الفضاء العام على أداء أيٍّ من القيادات في الجامعة وفي الإدارات العامة التي لا تراعي مصالحهم، وهناك الضغوط داخل الجامعة التي يمارسها الطلاب والأساتذة التابعون للقوى السياسية الفاعلة.

وفي مناخ «الثقافة الأصولية الانكفائية» كما يقول أيوب، تم إفساد الحياة الأكاديمية وأصبحت التسميات للمناصب القيادية في الجامعة «تخضع تدريجيًا للتجاذبات السياسية (من فوق) والاجتماعية (من تحت)». وفي هذا المناخ حصلت ضغوطٌ متلاحقة للفصل بين الجنسين وشرّع مجلس الأمة هذا الفصل، وتم تنفيذه بموافقة وزير تربية ليبرالي على الرغم من عدم موافقة المحكمة الدستورية.

9 ـ جامعة صنعاء (المجاهد، 2018: 457 ـ 504)

أنشئت جامعة صنعاء في عام 1970. امتدت مرحلة الإنشاء مدة عشرين سنة، بسبب قلة الموارد المالية، وبسبب مقاومة القوى المعارضة لإنشاء جامعة حديثة دفاعًا عن المعاهد

التقليدية في تعليم الدين. في هذه المرحلة أنشئت فروعٌ لبعض الكليات في المناطق وأنشئ اتحادُ طلاب جامعة صنعاء، الذي ظهرت عليه منذ البداية علامات الصراع بين أحزاب السلطة وأحزاب المعارضة.

عام 1990، كان عام بداية مرحلة التحولات في الجامعة وهو عام تحقيق الوحدة اليمنية بعد انفصالٍ بين الشمال والجنوب دام عشرين عامًا. وفي المرحلة الممتدة حتى عام 2011، كانت الجامعة تتوسع لكن حوكمتها كانت تضمر النزاع الشائع في الكثير من الجامعات العامة العربية: قانونٌ يشرّع الاستقلالية وممارساتٌ تؤكد التبعية السياسية، هذه التبعية تتجسّد في تعيين رئيس الجامعة استنادًا إلى اعتباراتٍ سياسية، وإيكال مهمة اختيار العمداء إليه، كما تتجسد في التحكم بسبل الإنفاق. كما أن تشديد القانون على منع العمل السياسي في الجامعة كان عمومًا دالًّا على منع العمل السياسي عن الخصوم السياسيين للحكومة. أما إنشاء مجلس أعلى للتعليم العالي، أو مجلس أمناء لكل جامعة (كما حصل في الأردن) فلم يكن إلا محاولةً لزيادة الطبقات التي تتمّ فيها ممارسة السياسة وإرضاء جهاتٍ إضافية في المجتمع السياسي.

بدءًا من عام 2011 ظهرت القوى السياسية الفاعلة في حوكمة الجامعة إلى السطح، وتكرر سيناريو القذافي وسيناريو ما بعده. يقول طارق عبد الله المجاهد إنه «في أوائل العام 2013 استطاع حزب الإصلاح (قبيلة حاشد بخلفية أيديولوجية ـ الإخوان المسلمون) الاستيلاء على الحرم الجامعي، وحوّلها إلى ثكنة عسكرية وصاحب هذا الاحتلال نهبٌ وسرقةٌ واسعة لممتلكات وأصول عدد من الكليات»... كما قام «بعمليات إقصاء واسعة طاولت الجهاز الأكاديمي والإداري للجامعة، ابتداءً من رئيس الجامعة ونوابه الثلاثة، ومعظم عمداء الكليات ونوابهم، ورؤساء الأقسام العلمية، ومديري المراكز البحثية، وصولًا إلى مديري العموم في ديوان الجامعة. وعين 48 عضو هيئة تدريس في عدد من الكليات، بصورة مخالفة للشروط التي حددها القانون بشأن التعيين في الجامعة».

وعندما سيطرت قوات الحوثي على صنعاء وجامعتها في عام 2014 شهدت الجامعة السيناريو نفسه، بالاتجاه المعاكس. ألّفت هذه القوات لجانًا سياسية من بين أنصارها، سمّتها «اللجان الثورية»، وذلك على مستوى الجامعة والكليات والمراكز البحثية ومرافق الجامعة الأخرى. و«كان من مهمات هذه اللجان مراقبة الأداء في كل مرفق ورصد التجاوزات، ورفع تقارير عن المعارضين. ولم يعد أمام قيادة الجامعة إلّا أحد أمرين: إمّا الخضوع لتوجيهات جماعة الحوثي وممارساتها، وإمّا تقديم استقالتها طوعًا». وفي 23 نيسان/أبريل 2016، «أصدر رئيس الجامعة الجديد قرارًا أنهى بموجبه خدمات (فصل) 66 عضوًا من هيئة التدريس ومساعديهم نتيجة انقطاعهم عن العمل فترات تجاوزت المدد القانونية». وفي النتيجة شهدت مرحلة ما بعد 2011 تفشّي «الفساد المالي والإداري والأكاديمي وانهيار معايير التعليم الجامعي» بحسب المؤلف.

10 ـ جامعة السلطان قابوس (المعمري، 2018: 505 ـ 553)

جامعة السلطان قابوس هي آخر جامعة أنشئت في منطقة الخليج (1986)، بل لم يكن الجميع مرحِّبًا بها، كما يقول المؤلف. بادر إلى إنشائها السلطان قابوس وحملت اسمه وظلّت تحت «رعايته»، في نوعٍ من الحوكمة الأبوية، التي يظهر فيها الحاكم حريصًا على أبنائه، وهم يجلّونه ويطيعونه. من هذه الناحية تشبه الحوكمة السياسية لجامعة السلطان قابوس حوكمة سائر جامعات دول الخليج العامة، ما عدا الكويت.

في البداية أدار شؤون الجامعة مجلس جامعة مكونٌ من وزراء ويرأسه نائب رئيس مجلس الوزراء، المرتبط مباشرة بالسلطان. بعد عشر سنوات (1997) أسند السلطان رئاسة الجامعة إلى مستشارٍ له، وأصدر قانونًا أعطاه صلاحياتٍ واسعة وتم تغيير بنية مجلس الجامعة ليضم شخصياتٍ يختارها السلطان بدلًا من الوزراء. وبعد عشر سنوات (عام 2006) أصدر السلطان قانونًا أرجع الصلاحيات التنفيذية إلى مجلس الجامعة، بدلًا من رئيسها، وخفّض مستوى المشاركين فيه وجعلهم من وكلاء الوزارات وضمّ إليهم أستاذين يختارهما رئيس الجامعة، وأسدى رئاسته لوزير التعليم العالي. ثمّة «مجلس أكاديمي» داخل الجامعة مكوّنٌ من القيادات الجامعية المعينة، مهمته رفع الاقتراحات إلى مجلس الجامعة وتنفيذ ما يصدر منه.

لا توجد «مراحل» في حوكمة جامعة السلطان قابوس، بمعنى أنها بدأت واستمرت سياسيةً رعائية، ويتم التوجيه والتعيين من فوق لتحت، ولا توجد أي كلمة في النصوص تتحدث مثلًا عن الانتخاب، ولا توجد، كما يقول المؤلف، في جميع النصوص معايير تتعلق بشغل الوظائف القيادية في الجامعة، لأن كل شيء يتم بمشيئة السلطان، وباعتبار نواياه الطيبة تجاه أبنائه.

لا شيء في الجامعة اسمه حركة طالبية، حصلت مرة تظاهرات داخل الحرم الجامعي ضد القصف الأمريكي لأفغانستان ومرة أخرى ضد الغزو الأمريكي للعراق، لكن لا يرى المؤلف أن هذه التحركات كانت ذات طابعٍ قومي أو إسلامي، كما لا توجد اتحادات طالبية. مؤخّرًا (2014) سُمح للطلاب بتأليف «مجالس استشارية»، وهي أشبه بالنوادي، لجهة أنها ترفع خططَ عملٍ سنوية إلى رئيس المؤسسة لاعتمادها، ولجهة أنها تتبع «لجنة المجالس» المركزية التي يؤلّفها وزير التعليم العالي وتشرف على جميع مجالس الطلاب. وبالمثل فإنه لا توجد هيئةٌ تمثيلية لأساتذة الجامعة ولا هم ينتخبون أحدًا لتمثيلهم ولا يشاركون في اتخاذ القرارات، ما فوق مجالس الأقسام.

خلاصة ومناقشة

يصحّ نموذج الحوكمة السياسية بطبقاتها الثلاث على تسعٍ من أصل الجامعات العشر التي يشتمل عليها كتاب **سير عشر جامعات حكومية عربية**. والجامعة التي خرجت من

السرب هي الجامعة التونسية، التي ما زالت تتبع النموذج النابوليوني في الحوكمة. ولعل هذا الاستثناء يُعزى إلى ثلاثة أمور:

أولها، الانفتاح الثقافي، فالجامعة التونسية وثيقةُ الصلة بالجامعة الفرنسية في مناهجها وإدارتها وتنظيمها ولغتها، وحتى في مخرجاتها. الكتاب الفرنسي والصحيفة الفرنسية والتلفزيون الفرنسي وغيرها هي جزءٌ من الثقافة التونسية، لدى الأساتذة والطلاب وفي الحياة الجامعية.

ثانيها، قاعدة انتخاب القيادات الجامعية، التي كانت موجودةً قبل عام 2011 وإن بصورةٍ متقطعة وغير شاملة، تمّ تعميمها وترسيخها بعد عام 2011، بخلاف ما جرى في الجامعات المصرية.

ثالثها، الوجود النقابي، فقد أنشئت نقابة للتعليم العالي والبحث العلمي في عام 1967، وانضمّت إلى اتحاد الشغل التونسي الذي كان موجودًا أصلًا منذ عام 1946 أي منذ ما قبل الاستقلال (1956). وقد أدّى الاتحاد العام التونسي للشغل دورًا مهمًّا في تأطير ثورة الياسمين، وأدّت النقابة دورًا مهمًّا في الحفاظ على الحريات الأكاديمية وعلى الاستقلالية النسبية للجامعة.

بين الجامعات التسع الباقية هناك ثلاثُ جامعات (القاهرة، وقابوس والأردنية) نجد فيهما الطبقة الأولى فقط (المحسوبية)، وأربع نجد فيها طبقتي المحسوبية والأيديولوجيا: دمشق، اللبنانية، الكويت، الخرطوم. ونجد جامعتين تتوافر فيها الطبقتان معًا مع انزلاقٍ نحو النزاع والعنف، وهي بنغازي وصنعاء. المحسوبية ترتبط بالجيش في مصر، وبالعشائر في الأردن والكويت وليبيا واليمن، وبالأحزاب ذات الهوية الطائفية في لبنان، والأيديولوجيا تتخذ الشكلين الديني والحزبي. وبالطبع يمكن المناقشة في صحة هذا التوزيع، أو اقتراح نقل جامعةٍ من مجموعةٍ إلى أخرى من هذه المجموعات الثلاث، مع الإقرار بأن الجامعات التسع هي حالاتٌ متنوعة من الحوكمة السياسية.

أخيرًا هناك نقطتان تحتاجان إلى مزيد من التقصي، **الأولى** تتعلق بالمسار التاريخي للجامعات. فقد اعتمدت ثلاث مراحل: مرحلة النشوء، ومرحلة التحولات، ومرحلة ترسخ الحوكمة السياسية.

بالرجوع إلى مرحلة النشأة يُلاحَظ أن طلاب تلك المرحلة شاركوا بفاعلية، في الكثير من الجامعات، في المظاهرات والاحتجاجات، منها ما كان مطلبيًّا ومنها ما كان سياسيًّا ووطنيًّا (تضامنًا مع فلسطين أو الثورة الجزائرية، معارك الاستقلال، المطالبة بالاستقلال، احتجاجات ضد الحكومة، إلخ...). وكانت الأيديولوجيات السياسية من كل الأنواع (اليسارية واليمينة والقومية والدينية والطائفية، إلخ...)، تتنافس في تغذية هذه الاحتجاجات بالقيم والأفكار. والجدير بالذكر أن النخب التي استلمت السلطة لاحقًا في العديد من البلدان المعنية جاءت من صفوف الطلاب المحتجين سابقًا. وتبين لنا قراءة

حالات مصر وسورية ولبنان والسودان واليمن كأن هذه النخب التي استلمت السلطة لاحقًا انقضّت على الجامعة العامة التي أتت منها وسخّرتها للمحسوبية والأيديولوجيا. لكن وجود نزعاتٍ سياسية لدى الطلاب في مرحلة معينة لا يكفي وحده لتفسير هيمنة نموذج الحوكمة السياسية على الجامعات لاحقًا، إنه يحتاج إلى سياقٍ مؤات، فقد شهدت تونس الظاهرة نفسها لكن النتائج كانت مختلفة.

النقطة **الثانية** التي تحتاج إلى مزيد من السبر تتعلق بالحريات الأكاديمية. فمن السهل القول إن الجامعات التي يسودها النموذج السياسي، والذي تضبطه الأيديولوجيا والمخابرات، تقيد الحريات الأكاديمية أو تمنعها. لكن ماذا عن الجامعات التي تحكمها السياسة بأساليب أخرى؟ فلو أخذنا جامعة قابوس كمثال على جامعات دول الخليج، فإن الأدبيات والمنظمات الدولية لا تتحدث عن قمع الحريات الأكاديمية فيها، في المقابل فإنّها تتحدث عادةً عن قمع هذه الحريات في مصر مثلًا (بخاصة هيومان واتش). هل نستدل على عدم وجود الحريات الأكاديمية من القمع وعلى وجودها من انعدام القمع؟ وماذا عن أفراد الهيئة التعليمية الذين يمارسون ضبطًا ذاتيًّا، عن الذين «يسيرون وحدهم» ضمن الحدود التقليدية للتفكير؟ أليس لافتًا أن الأعمال النقدية لا تُنتَج في البلدان الخليجية المحافِظة والأردن بقدر ما تنتج في مصر والمغرب العربي ولبنان؟ ثم إن لبنان يمثّل حالةً تُضاف إلى كيفية إدراك مفهوم الحريات الأكاديمية، ففي حين أن النموذج السياسي قويٌّ في الجامعة اللبنانية فإن الحريات الأكاديمية متاحة فيها، وقد أجريتْ دراساتٌ نقدية عن الجامعة اللبنانية نفسها من قبل أساتذة فيها من دون أية عواقب أمنية أو سياسية أو مهنية.

المراجع

الأمين، عدنان (2010) «الحريات الأكاديمية واستقلالية الجامعات الحكومية بحسب قوانين التعليم العالي في البلدان العربية.» (ورقة غير منشورة قدمت إلى ورشة نظمها في بيروت مجلس بحوث العلوم الاجتماعية، بيروت).

الأمين، عدنان (2018). «الجامعة اللبنانية تحت وطأة التحولات السياسية.» في: عدنان الأمين (معد). **سيرة عشر جامعات حكومية عربية.** (ص 147 ـ 205). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

الأمين، عدنان (معد) (2018). **سيرة عشر جامعات حكومية عربية.** بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

أيوب، فوزي (2018). «مسيرة جامعة الكويت في خمسين عامًا.» في: عدنان الأمين (معد). **سيرة عشر جامعات حكومية عربية** (ص 413 ـ 456). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

برهم، نسيم (2018). «تاريخ الجامعة الأردنية.» في: عدنان الأمين (معد). **سيرة عشر جامعات حكومية عربية** (ص 377 ـ 411). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

رحيل، محمد فرج صالح (2018). «الجامعة الليبية: ستون عامًا من مسيرة أمة (نظرة تحليلية نقدية).» في: عدنان الأمين (معد). **سيرة عشر جامعات حكومية عربية** (ص 207 ـ 251). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

السمر، عمار (2018). «الجامعة السورية «جامعة دمشق» أول جامعة حكومية في العالم العربي.» في: عدنان الأمين (معد). **سيرة عشر جامعات حكومية عربية** (ص 89 ـ 146). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

ضيف الله، محمد (2018). «جامعة تونس أم الجامعات التونسية بين السلطة والمجتمع وفي العالم.» في: عدنان الأمين (معد). **سيرة عشر جامعات حكومية عربية** (ص 309 ـ 375). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

عثمان، عبد المنعم محمد (2018). «جامعة الخرطوم.» في: عدنان الأمين (معد). **سيرة عشر جامعات حكومية عربية** (ص 253 ـ 308). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

المجاهد، طارق عبد الله (2018). «جامعة صنعاء: النشأة والتطور والتحديات 1970 ـ 2016.» في: عدنان الأمين (معد). **سيرة عشر جامعات حكومية عربية** (ص 457 ـ 504). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

المعمري، سيف بن ناصر (2018). «جامعة السلطان قابوس: التحولات والتطورات خلال ثلاثين عامًا.» في: عدنان الأمين (معد). **سيرة عشر جامعات حكومية عربية** (ص 505 ـ 553). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

مغيث، كمال (2018) «جامعة القاهرة: تاريخ وسيرة.» في عدنان الأمين (إعداد)، **سيرة عشر جامعات حكومية عربية** (ص 25 ـ 87). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

ملكاوي، أسماء حسين (2017). «فكرة الجامعة عند هابرماس: نظرية الفعل التواصلي وإصلاح الجامعات.» **إضافات:** العددان 36 ـ 37، ص 229 ـ 249.

Aghion, Philippe [et al.] (2010). «The Governance and Performance of Universities: Evidence from Europe and the US.» *Economic Policy*: vol. 25, no. 61 January, pp. 7 - 59.

Akhtari, Mitra, Diana Moreira, and Laura Trucco (2017). «Political Turnover, Bureaucratic Turnover, and the Quality of Public Services.» *Bureaucratic Turnover, and the Quality of Public Services*: 25 April.

Allison, Graham T. (1969). «Conceptual Models and the Cuban Missile Crisis.» *The American Political Science Review*: vol. 63, no. 3, September, pp. 689 - 718.

Arar, Khalid (2018). «Policy and Praxis of Principals' Appointment: The Case of Palestinian - Arab Minority Education in Israel.» *International Journal of Educational Development*: vol. 62, September, pp. 226 - 233. doi: 10.1016/j.ijedudev.2018.05.004.

Ayee, Joseph (2013). «Public Administrators under Democratic Governance in Ghana.» *International Journal of Public Administration:* vol. 36, no. 6, pp. 440 - 452. doi: 10.1080/01900692.2013.772636.

Barberia, Lorena and Sérgio Praça (2017). «Who Gets Political Appointments? Party Loyalty and Bureaucratic Expertise in Brazil.» paper presented at: The Midwestern Political Science Association Meeting (Retrieved 27 October 2019), <https://bit.ly/3tOqKXj>.

Bhattacharjee, Yudhijit (2011). «Saudi Universities Offer Cash in Exchange for Academic Prestige.» *Science:* vol. 334, no. 6062, pp. 1344 - 1345. doi: 10.1126/science.334.6061.1344

Blatter, Joachim (2012). «Forms of Political Governance: Theoretical Foundations and Ideal Types.» (Working Paper Series Global Governance and Democracy no. 07. Lucerne: University of Lucerne, Department of Political Science).

Bostock, William (2008). To the Limits of Acceptability: Political Control of Higher Education.» in: John Biggs and Richard Davis, eds., *The Subversion of Australian Universities* (pp. 19 - 40). Wollongong: Fund for Intellectual Dissent.

Bourdieu, Pierre (1984). *Homo Academicus*. Paris: Editions de Minuit.

Chiang, Li - Chuan. (2004). «The Relationship between University Autonomy and Funding in England and Taiwan.» *Higher Education*: vol. 48, no. 2, September, pp. 189 - 212.

Colonnelli, Emanuele, Edoardo Teso, and Mounu Prem (2017). «Patronage in the Allocation of Public Sector Jobs (Job Market Paper). Retrieved from <https://bit.ly/3pfvG4b>.

Dahlström, Carl and Mikael Holgren (2015). *The Politics of Political Appointments*. QoG Working Paper Series, 2015(4). Gothenburg: University of Gothenburg, <https://core.ac.uk/download/pdf/43558749.pdf>.

Dobbins, Michael, Christoph Knill and Ema Maria Vögtle (2011). «An Analytical Framework for the Cross - Country Comparison of Higher Education Governance.» *Higher Education*: vol. 62, no. 5, pp. 665–683.

Downs, Donald A. (2012). «Civic Education Versus Civic Engagement.» *Academic Questions*: vol. 25, no. 3, September, pp. 343 - 347.

Du, Xiaoxin (2019). «Critical Thinking and Ideology in Chinese Higher Education.» *International Higher Education*: vol. (97), pp. 15 - 17.

El Amine, Adnan (2013). «Issues and Challenges of Quality and Quality Assurance of Higher Education in the Arab Countries.» paper presented at: UESCO Workshop: Enhancing Quality and Quality Assurance in Higher Education System of Arab Countries, Beirut - Lebanon, 12 - 14 May.

Gutmann, Amy (1987). *Democratic Education*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jungblut, Jens (2016). "Re - distribution and Public Governance - the Politics of Higher Education in Western Europe.» *European Politics and Society*: vol. 17, no, no. 3, pp. 331 - 352. doi: 10.1080/23745118.2016.1140395

Krieger, Zvika (2007). «Saudi Arabia Puts Its Billions behind Western - Style Higher Education.» *Chronicle of Higher Education*: vol. 54, no. 3, September A1.

Kristinsson, Gunnar H. (2006). «Patronage and Public Appointments in Iceland.» paper presented at ECPR Joint Sessions of Workshops: Political Parties and Patronage, Nicosia, Cyprus, 23 - 30 April.

Lewis, David E. (2008). *The Politics of Presidential Appointments - Pollical Control and Bureaucratic Performance*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Light, Paul Charles (1992). *Forging Legislation*: *Building the Department of Veterans Affairs*. New York: W. W. Norton.

Meyer - Sahling, Jan - Hinrik (2006). "The Rise of the Partisan State? Parties, Patronage and the Ministerial Bureaucracy in Hungary.» *Journal of Communist Studies and Transition Politics:* vol. 22, no. 3, pp. 274 - 297, doi: 10.1080/13523270600855662.

Nyongesa Edward, Mualuko, Ndiku J. and John Shiundu (2010). «Factors and Processes Involved in the Appointment of Head Teachers for Secondary Schools in Kenya: Political Concerns.» *Educational Research*: vol. 1, no. 9, pp. 424 - 431. (Retrieved October 2010) <http://www.interesjournals.org/ER>

O'Connor, Pat and Kate White (2011). «Similarities and Differences in Collegiality/ Managerialism in Irish and Australian Universities.» *Gender and Education*: vol. 23, no. 7, pp. 903 - 919.

Save the Children UK. (2010). «Case Studies on the Role of Politicisation of Education in Conflict - affected Countries.» Background paper prepared for: *The Education for All Global Monitoring Report 2011: The Hidden Crisis: Armed Conflict and Education*. Paris: UNESCO.

Shanghai Ranking (2019), <http://www.shanghairanking.com/arwu2019.html>.

Shattock, Michael (2013). «University Governance, Leadership and Management in a Decade of Diversification and Uncertainty.» *Higher Education Quarterly:* vol. 67, no. 3, pp. 217 - 233.

Silva, Patrícia and Carlos Jalali (2016). «The Many Faces of (Party) Appointments: Party Government and Patronage in Portugal, 1995–2009.» *Acta Politica*: vol. 51, no. 4, October, pp. 539 - 559. doi: https://doi.org/10.1057/ap.2016.5

Siyum, Berihu A. and Mewcha Amha Gebremedhin (2015). «Teachers in Politics: Impact of Political Party Membership on Teachers' Freedom and Stability - The Case of Nigste - Saba High School, Adwa, Tigray, Ethiopia.» *Journal of Education and Practice*: vol. 6, no. 13, pp. 223 - 235.

White, Morgan (2013). «Higher Education and Problems of Citizenship Formation.» *Journal of Philosophy of Education*: vol. 47, no. 1, February, pp. 112 - 127.

The World Bank Report (2012). *Universities through the Looking Glass: Benchmarking University Governance to Enable Higher Education Modernization in MENA*. Washington, DC: World Bank.

Yokoyama, Keiko (2006). «Entrepreneurialism in Japanese and UK Universities: Governance, Management, Leadership, and Funding.» *Higher Education*: vol. 52, no. 3, October, pp. 523 - 555.

دفاتر فلسطينية

حفريات في ذاكرة الاعتقال السياسي في مصر

عاطف بطرس العطار

أستاذ الأدب المقارن في معهد الدوحة للدراسات العليا.

أنت لست من القصر، ولست من القرية. أنت لا شيء. بل إنك مع ذلك، وللأسف شيء ما، أنت غريب، أحد هؤلاء الموجودين بأعدادٍ غفيرة، وفي كل مكان على الطريق [...]، أحد هؤلاء مجهولي النوايا. (كافكا، القصر)

الغريب هو الشخص الذي يجدد تصريح إقامته. هو الذي يملأ النماذج ويشتري الدمغات والطوابع. هو الذي عليه أن يقدم البراهين والإثباتات. هو الذي يسألونه دائمًا: 'من وين الأخ' [...] قد لا يفرحه ما يفرحهم لكنه دائمًا يخاف عندما يخافون. هو دائمًا 'العنصر المُندس' في المظاهرة إذا تظاهروا، حتى لو لم يغادر بيته في ذلك اليوم. [...] هو الذي يقول له اللطفاء من القوم 'أنت هنا في وطنك الثاني وبين أهلك'. هو الذي يحتقرونه لأنه غريب. أو يتعاطفون معه لأنه غريب. والثانية أقسى من الأولى. (مريد البرغوثي)

«علمتني الزنزانة السفر لمسافات بعيدة، وعلمتني أيضًا الكتابة لمسافات بعيدة [...] لن يتمكنوا من قتلك ما دمت تسافر. إنها وصية السجن الخالدة.» (معين بسيسو)

ملخص

يعتمد هذا المقال على التنقيب داخل طبقات ذاكرة الاعتقال السياسي الفلسطيني في مصر، إذ يرتكز التحليل فيه على قراءات في المدونة النصية والتي تشمل الشهادات والسيَر الذاتية والحكايات الشخصية والعائلية للمقتلعين المعتقلين الفلسطينيين أو ذويهم، لتفتح آفاقًا مختلفة لفهم وتفكيك العلاقة المعقدة والمتداخلة للوجود الفلسطيني في مصر ولطبيعة الصراع مع السلطة داخل منظومة معقدة من القوى السياسية. فقد بات من الضروري إعادة النظر في التاريخ السياسي والاجتماعي والفكري للوجود الفلسطيني في مصر على مستوى الرمز والمعنى والوظيفة والتضامن الشعبي، وهذا من خلال إعادة قراءة

المدونة الفلسطينية في مصر ومحاولة فهم خصوصية التجارب التاريخية للأفراد والعائلات والمجموعات. فمن داخل فضاء السجن السياسي كنافذة على العالم الخارجي، ومن واقع قصص المعتقلين وخبراتهم الذاتية، بعيدًا عن التاريخ الرسمي للدولة والمؤسسات، يستمر الحفر في محاولة لكشف طبقات الذاكرة السجنية للمعتقلات والمعتقلين الفلسطينيين، وتعرية معنى الوجود الفلسطيني في مصر وعلاقته بالنسيج الثقافي والاجتماعي، بجانب علاقته بآلة القمع العمياء، ولفضح التناقضات الكبرى في تعاطي الأنظمة العربية مع ذلك الوجود الهش والمهدد دومًا بالتوقيف والاشتباه والاعتقال والترحيل، وجود عار ومهان بلا وثيقة سفر ولا حقوق، لكنه فاعل ومؤثر، يرفض دور الضحية والتهميش والتصنيف. يتطرق المقال إلى التجارب الذاتية لشخصيات مصرية فلسطينية على مدى ما يقرب من قرن من الزمان من أمثال محمد علي الطاهر، فريد حداد، معين بسيسو، صهباء البربري، مريد البرغوثي، رضوى عاشور، رامي نبيل شعث، رندا نبيل شعث.

كلمات مفتاحية: فلسطينيون، معتقلون، مصر، ذاكرة، سجن، فلسطين.

Abstract

This article seeks to unearth the different memory layers of the political detention of Palestinian in Egypt. The analysis is based on readings in textual records including testimonies, biographies, as well as personal and family narratives of Palestinian detainees. The readings aim to open up different horizons for understanding and exposing the complex and interrelated relationships that have historically constituted a key dimension of the Palestinian presence in Egypt, focussing on their confrontation with power within a complex political system. It has become necessary to reconsider the political, social and intellectual history of the Palestinian presence in Egypt at the level of symbolism, meaning, function and popular solidarity, and this is through re - reading the Palestinian Code in Egypt and trying to understand the specificity of the historical experiences of individuals, families and groups. From within the space of political prison as a window to the outside world, and from the reality of the detainees' stories and their own experiences, far from the official history of the state and institutions, this excavatory act attempts to expose the layers of prison memory of Palestinian detainees, and to expose the meaning of the Palestinian existence in Egypt and its relationship to the blind security machine of repression. It is also to expose the major contradictions in the Arab regimes' behaviour toward the fragility of this existence, which is always beleaguered with suspicion, arrest and deportation. A bare and humiliating existence without a travel document or any other rights, it is yet transformative and has agency. Its agency lies in rejecting the role of the victim, marginalization or classification, thereby exposing the many contradictions in historical and collective posturing in the region. The article deals with the personal experiences of key Egyptian - Palestinian personalities over a period of nearly a century, including Muhammad Ali al - Tahir, Farid Haddad, Muain Basisu, Sahba' al - Barbari, Murid al - Barghuthy, Radwa Ashur, Ramy Nabil Shaath, Randa Nabil Shaath.

مقدمة

عرفت المنطقة على مَرّ المراحل المختلفة لاحتلال فلسطين موجاتٍ كبيرةً ومتواليةً من الهجرة واللجوء الفلسطيني، وخصوصًا في دول الجوار المباشر، كما تحوّل السواد الأعظم من هؤلاء النازحين بعد تجريدهم من مساكنهم وممتلكاتهم وأوطانهم على يد الاحتلال الصهيوني إلى لاجئين منزوعي الجنسية والحقوق في مخيمات اللجوء أو خارجها، على الرغم من تورط الأنظمة العربية في الهزائم المتكررة وفي تحويلهم إلى نازحين بلا أوراق ثبوتية ولا مواطنة. لم تكن أوضاع الفلسطينيين في مصر أفضل كثيرًا من غيرها، سواء من كانوا تحت الإدارة المصرية في قطاع غزة أو غيرهم. ومع تقلبات السياسة وأمزِجة الأنظمة بقيت الفلسطينية أو الفلسطيني في مصر موضعَ اشتباهٍ وتوقيفٍ وترحيلٍ أو اعتقال. ومن هنا بات من الضروري إعادة النظر في التاريخ الاجتماعي والسياسي للوجود الفلسطيني في مصر على مستوى الرمز والمعنى والوظيفة والتضامن الشعبي، من خلال ذاكرة الاعتقال السياسي، وإعادة قراءة المدونة الفلسطينية في مصر.

من البديهي أن التوظيف السياسي والفكري للرمز والقضية لا يعكس بالضرورة علاقة مباشرة مع الواقع الفلسطيني، إذ يمتد طيفه من صناعة الخطاب الدعائي للنظم السياسية من أجل تبرير القمع والسيطرة والاستبداد أو تأجيل المشروع الديمقراطي، إن كان هناك مشروع، حتى تحوله لمكوّنٍ عضوي من مكوّنات أي خطاب ديني متشدد، أو ديمقراطي تحرري، أو نقطة انطلاق من الواقع لأي مشروع فكري. وهكذا بقيت فلسطينُ حائرةً بين قضية تحرر الشعب الفلسطيني ذاتها كقضية إنسانية عادلة على أرض الواقع ترتبط بسلب البيت والزرع والأرض من سكانها، وقتلهم أو تشريدهم، وبين قضايا التحرر والاستقلال والتحول الديمقراطي في مصر بمعناها الأكثر شمولًا. وفي ظل الأزمات والتحولات السياسية العاصفة في المنطقة في السنوات الأخيرة تَعب هذا المفهوم أو تعبت «فلسطين» بين خطابات التوظيف والمتاجرة والدعاية وبين الدعوات الملتبسة لتبنيها أو التخلي عنها. وكان آخرها على سبيل المثال دعوات وحركات انتشرت على وسائل التواصل الاجتماعي تحمل هاشتاغ «فلسطين ليست قضيتي» أو «فلسطين قضيتي» وارتبطت بصفقات التطبيع الأخيرة. وعلى خلفية هذا التعقيد والالتباس بات من الصعب تحديد مدخلٍ لمقاربة وتحليل طبقات المعنى لـ«فلسطين» في فضاء الفكر والثقافة المصرية، ولا سيما بسبب تغلغل الرمز كجزء مهمّ وعضويّ في عمق الذاكرة الثقافية المصرية. فكيف لنا أن نتحسّس جينيالوجيا «فلسطين» داخل خزانات الذاكرة العملاقة وما تضمّه من أرشيفات ومدونات نصية وبصرية وشفاهية، وبعيدًا من المرويّات الرسمية والنمطية؟ ومن أين يمكننا البدء في التنقيب؟ هل نبدأ من الماضي، أي مع بداية الوجود الصهيوني ـ الأوروبي في فلسطين وننتهي في الحاضر لنضع مرويّةً تاريخية خطية متسلسلة تعتمد آليات السببية للحدث والنتيجة، أم

نبدأ عملية التنقيب من سطح الذاكرة ولحظة الآن وهنا؟ هل الماضي هو الهدف والنهاية أم البداية؟ يعتمد هذا المقال تحديدًا على ذاكرة الاعتقال السياسي الفلسطيني في مصر كمدخل لفهم وتحليل العلاقة المعقدة والملتبسة مع «ما هو فلسطيني».

يرتكز التحليل على قراءات في المدوّنة النصّيّة التي تشمل الشهادات والسيَر الذاتية والحكاية الشخصية والعائلية للمعتقلين، وتفتح آفاقًا مختلفة لفهم العلاقة المعقدة والمتداخلة للوجود الفلسطيني في مصر ولطبيعة الصراع مع السلطة داخل منظومة معقدة من القوى السياسية. كما ستفجر هذه القراءات المزيد من الأسئلة حول القصص الشبيهة التي لا نعرف عنها الكثير، قصصٌ لأشخاص أقلّ شهرة، ربما ضاعت في الذاكرة وطواها النسيان، قصصُ المعتقلين والمقموعين والمقتلَعين والمطارَدين الذين هزمهم التاريخ فضاعت أسماؤهم بين الأسماء الأكثر شهرة، فباتوا بلا اسمٍ ولا صوتٍ ولا أثر، وخلّفوا وراءهم مساحاتٍ من الصمت. فالسجين الذي انتُزِع منه الاسم وأصبح بلا صوتٍ يحاول من خلال الكتابة أن يستردّ اسمه وصوته وإنسانيته. (Rancière, 1995, 2004, 2010) لذا يتوجب علينا التنقيب في تاريخ وكتابات السجون والاعتقال من أجل فهمٍ أفضل وأعمق للماضي. علينا أن «نمشّط التاريخ في الاتجاه المعاكس» (Benjamin, 1940: 97)، على حد قول الفيلسوف الألماني فالتر بنيامين في أطروحته السابعة حول مفهوم التاريخ، وهو النص الأخير الذي كتبه هذا اللاجئ المطارَد قبل محاولته الأخيرة للهرب من أوروبا المشتعلة بنيران الفاشية، والتي انتهت بانتحاره على الحدود الفرنسية الإسبانية في عام 1940. في إطار هذا المفهوم للتاريخ، لا يمكن الرجوع إلى الماضي لإضاءة لحظةٍ تاريخيةٍ بعينها إلا من خلال لحظة الحاضر الحرجة والمحفوفة بالمخاطر، فهي التي تُحدِث الوميض الخاطف والكاشف: «تمرّ صورة الماضي الحقيقية أمامنا لتختفي في لمح البصر، فلا يمكن رصد الماضي إلا كصورةٍ تومض لتوّها في اللحظة التي يمكن تبينها فيها لتختفي إلى الأبد». (Benjamin, 1940: 95)

بهذا المعنى تأتي هذه المقاربة لكشف بعض طبقات الذاكرة السجنية الفلسطينية في مصر. وحول فكرة التنقيب الأثري في طبقات الأرض كصورة ذهنية مجازية للبحث في طبقات الذاكرة، ترك لنا بنيامين أيضًا بين أوراقه شذرةً غامضة وفريدة انشغل بها عددٌ كبير من الباحثين، حرّرها ونشرها تيودور أدورنو في عام 1955 تحت عنوان «التنقيب والتذكر» ويرجّح أنها ترجع إلى عام 1932.

كان من شأن اللغة أن تؤكد دون أن تترك مجالًا لسوء الفهم أن الذاكرة ليست أداة بل وسيطًا لاستكشاف الماضي، فهي وسيط للتجربة مثلما يكون الثرى وسيطاً للمدن القديمة التي تقبع مردومةً في باطن الأرض، وعلى من يسعى إلى الاقتراب من ماضيه المردوم أن يسلك مسلك من يُنقب عن الآثار، ولكن عليه ألا يخشى أن يصطدم مرارًا بالواقعة نفسها التي يبددها في الهواء كما يذر المرء التراب، ويَقلّبها رأسًا على عقب كما يُقلب

المرء الأرض، فليست هذه «الوقائع» سوى طبقات لا تفصح عما يستحقه عناء التنقيب إلا بعد الكثير من البحث المُتريث، إنها الصور التي انتُزعت من مُجمل سياقاتها السابقة، لنحفظها كالكنوز داخل تلك الحجرات الملكية الرصينة في وعينا المتأخر، كما تقف بقايا التماثيل القديمة بلا رأس ولا أطراف في أروقة عرض المقتنيات، ثم أنه لا غنى هنا أيضًا عن المِعول، الذي يتحسس طريقه بكل حذر داخل التربة المظلمة، وكم يخدع نفسه من يضع فقط قائمة لحصر القطع المكتشفة دون أن يمتلك القدرة على تحديد موقع ومكان ما يحتفظ به في باطن الأرض في هذه اللحظة بعينها، وهكذا، فيجب أن تشير الذكريات الصادقة بكل دقة إلى المكان الذي عثر الباحث عليها عنده، عوضًا من أن يقتصر دورها على القيام بدور الإبلاغ والتقرير، وبعبارة أكثر صرامة، على الذاكرة الحقيقية أن تقدم في نفس الوقت صورة ذات طابع ملحمي رابسودي لمن يتذكر، تمامًا كما لا يكتفي تقرير جيد عن كشف أثري بتحديد الطبقات التي كانت تضم القطع المُكتشفة فحسب، بل يجد من الأحرى به تحديد تلك الطبقات الأخرى التي كان من اللازم اختراقها[1].

تفتح هذه الكلمات آفاق التفكير في معمارية الذاكرة وما تبقّى من ركام الماضي المدفون تحت طبقات النسيان، كما ترسم ما اصطُلح عليه فيما بعد بالبحث الجينيالوجي في الذاكرة من خلال طبقاتها التي تؤدي إلى الماضي، لكنه بحثٌ محفوفٌ بالحذر وبالرغبة في فهم الطريق إلى حدث الماضي والطبقات المحيطة به.

ـ 1 ـ

في فجر الجمعة 5 تموز/ يوليو 2019 اعتُقِل رامي نبيل شعث من منزله وما زال يقبع حتى زمن كتابة هذه السطور في مجمع سجون طُره على أطراف القاهرة، إضافةً إلى إدراجه على قائمة الإرهاب، ومحاولة تجريده المتكررة من الجنسية المصرية[2]، مع ترحيل زوجته سيلين لوبران شعث إلى فرنسا، وهو ما يمثّل انتهاكًا صارخًا لأحد أهم أعمدة القانون الحديث المطبَّق في مصر منذ القرن التاسع عشر، وهي قاعدةُ فرديّةِ العقوبة وقصورها على الشخص المتّهم. يُعِدّ رامي نفسَه مصريًا ملتزمًا بالهموم الوطنية، وفلسطينيًا مُخلصًا للقضية الفلسطينية التي تمثّل له مكونًا أساسًا لقضية التحرر والعدالة الإنسانية، فهو ناشطٌ في مجال حقوق الإنسان، ومنسّق عام للحملة الشعبية المصرية لمقاطعة إسرائيل (BDS

(1) ترجمتي من النص الألماني المشار إليه في المصادر. رغم قصر هذه الشذرة، إلا أنها أصبحت موضوعًا للعديد من الدراسات في تخصصات مختلفة. (Benjamin, 1932: 428 ـ 429)

(2) تم هذا على ذمة القضية المعروفة بـ «خلية الأمل» التي تحمل رقم 930 لسنة 2019 وتضم 35 متهمًا، بزعم التورط في مساعدة جماعة إرهابية ونشر أخبار كاذبة، وتكدير السلم العام، وإلى آخر تلك الصيغة المكررة والمعهودة لتبرير اعتقال أي معارض في مصر منذ 2013.

مصر)، وهي حركة مقاطعة سلمية تتبنى خطابًا نقديًّا تجاه التطبيع الاقتصادي والأكاديمي مع إسرائيل وتتخذ مواقف تجاه قضايا بعينها مثل تصدير الغاز وما عُرف بصفقة القرن. ورامي هو ابنٌ لسيدةٍ مصريةٍ أبًا عن جد، ناضلت مع الأسرة في مجال العمل الثقافي والسياسي ورحلت في صباه إثر حادث مؤلم. يحمل شاهدُ مقبرتها هذه العبارة: «صفاء حسين زيتون/ مناضلة مصرية من أجل فلسطين/ 10 نوفمبر 1985». أما الأب فهو المصري الفلسطيني نبيل شعث، الذي منحه عبد الناصر الجنسية المصرية عام 1958 تقديرًا لجهوده في مصر بصفته مستشارًا للدولة في علم الإدارة، كما أنه صاحب مبادرة دار الفتى العربي في السبعينيات، التي قد تكون أهم مؤسسة ثقافية مُستقلة لكتب الأطفال والشباب في تاريخ الثقافة العربية. عمل الأب في ما بعد وزيرًا لخارجية فلسطين، وما زال يعمل مستشارًا للسلطة الفلسطينية ويقيم في غزة. أما الأخ الأكبر، فهو الراحل علي شعث، أول من أسس مبادراتٍ مستقلةً لدعم الشباب الفلسطيني والعربي وتمكينه من خلال تكنولوجيا المعلومات والميديا الجديدة، وتجسّد عمله هذا في مؤسسة «أضف» ونشاطِها الواسع في البلدان العربية. رحلت الأسرة إلى بيروت في بداية السبعينيات بسبب عمل الأب، حيث ولد رامي عام 1971، وعادت إلى القاهرة مع اندلاع الحرب الأهلية في 1975 كما تروي أختُه المصوّرة الصحافية والكاتبة رندا شعث في سيرتها الذاتية **جبل الرمل**، لتلخّص تلك الأجواء التي أحاطت بالأسرة على خلفية التزام الأب بالقضية:

أقلّتنا سفينة من الإسكندرية إلى بيروت في عام 1969... التحق أبي بمنظمة التحرير الفلسطينية، وصار أستاذًا في الجامعة الأمريكية في بيروت – حيث تعلم أبوه – لأنه رفض أن يتلقى راتبًا مقابل عمله الوطني... عاد معنا إلى البيت، ومن يومها أصبح لدينا شخص غريب يشاركنا في المنزل، حارس ضخم ينام والكلاشنكوف على ذراعه، اسمه سليمان. كنت أخاف منه أكثر من خوفي من المجهول الذي يهددنا. منذ ذلك اليوم وحتى اليوم، لم ننم في بيت مع أبي من دون حارس ... طيارات إسرائيلية خرقت جدار الصوت. مش بعيد بكره يوصلوا لقلب بيروت. أخيرًا قرر أبواي استكمال عامنا الدراسي في القاهرة، على أن نعود في العطلة الصيفية؛ لذا تركنا كل شيء على حاله: البيت واللعب والكتب والصور والدفاتر، ولم نحمل معنا سوى بعض الملابس الشتوية. فجر يوم خريفي غائم عام 1975. في موقف السيارات أمام بنايتنا في حي المزرعة، حقائب سفرنا تُصف أعلى سيارتنا «البيجو 404» البيضاء، لتتجه إلى المطار. (شعث، 2020: 7 ـ 30)

تشكّلت إذًا شخصية رامي داخل هذه الفضاءات المشحونة بالعمل السياسي والمسؤولية تجاه قضايا التحرر. درس بجامعة القاهرة، ثم حصل على ماجستير من كينغز كوليدج في المملكة المتحدة (1995)، وعمل مستشارًا للرئيس الفلسطيني ياسر عرفات مشاركًا في مفاوضات أوسلو، ثم عاد إلى مصر بعد فشل المفاوضات ليصبح في قلب الحراك

الشعبي الذي انتهى بسقوط النظام المصري في 2011، كما تولى مهمة المنسق العام لحركة المقاطعة في 2015 حتى اعتقاله في 2019. والاعتقال لا يمس فقط المعتقل بل يطال كل أفراد عائلة، زوجته الفرنسية المنفية من مصر والتي تنظم حملات التضامن معه، وابنته، وأخته الوحيدة رندا التي تتحمل تبعات العقاب الجماعي للعائلة من خلال رحلاتها الأسبوعية إلى سجون طره في محاولات رؤيته وتزويده بما يحتاج.

تصف رندا أدق تفاصيل هذه الحياة بما فيها من معانٍ وتضاعيف لهذا الوجود المصري الفلسطيني، فتحكي عن انخراطها في لجانِ مناصرةِ الشعب الفلسطيني أثناء الحرب الأهلية في لبنان، الأمن المصري يواجه المتظاهرين ويعتقل منهم من يعتقل: «كنا الوحيدين الناجيين من الاعتقال. عدنا إلى جاردن سيتي من المنيل مشيًا. نجوت من حادث المنيل، ومن ضرب مسيرة الأزهر، ومن غباء بعض المشاركين في اللجان المناصرة». (شعث، 2020: 45) كما تشارك الأسرة في أنشطة ثقافية داعمة للقضية وتدعو فنانين وموسيقيين وصانعي أفلام من فلسطين إلى القاهرة. ومع خروج الفدائيين من بيروت بعد الحصار تشارك رندا في مسيرة حافلة تجاه قناة السويس لتحيّتهم فوق ظهر السفينة المتجهة إلى السودان واليمن، تتأخر السفينة وتتحول القافلة المصرية ـ الفلسطينية إلى تظاهرة على ضفة القناة، أعلام فلسطينية وأغاني الشيخ إمام ومارسيل خليفة. (شعث، 2020: 45 ـ 49) ومع تأسيس دار الفتى العربي في 1977 تنخرط الأسرة في مشروع فكري عابر للثقافة المصرية والفلسطينية، الأم «تترجم وتجمع قصص التراث المصري والأشعار الفلسطينية». (شعث، 2020: 10) الأخت تعمل، بعد عودتها من الدراسة في الولايات المتحدة عام 1987، في فريق تصميم الكتب وإخراجها تحت إشراف محي الدين اللباد وعدلي رزق الله، وتصمم «كتاب مصور للفتيان عن الحياة اليومية في ‹مخيم كندا›، وهو مخيم للاجئين الفلسطينيين أضحت ثلاثة أرباع أرضه في رفح المصرية، وبقي ربعه في فلسطين بعد تقسيم الأرض في مباحثات ‹كامب ديفيد›.». رفضت مصر منحَهم وثيقة لجوء وبقي وضعُهم معلّقًا منذ 1982 حتى 1994 في مساحة كيلومتر مربع ونصف على الحدود. (شعث، 2020: 54) لا يقف سكان المخيمات وحسب بين حدود الهويات المتخيلة وتحت رحمة السلطة السياسة ونظرة المجتمع إليهم، بل يقف أيضًا الفرد الذي يحمل معالم مزدوجة لتاريخه الشخصي يصعب تصنيفها فيعامَل كالغرباء «مجهولي النوايا». تحكي رندا عن تعرضها لهجوم غير مفهوم من عمّال مطبعة بعد غزو الكويت لمجرد معرفتهم أنها فلسطينية، معتقدين أنها تدعم صدام حسين في زحفه لتحرير القدس عبر الكويت! «التفّوا حولي حتى كدت ألتصق بالحائط، وبدأوا في مهاجمتي على أنني مؤيدة لصدام. كدت أختنق. حاولت شرح موقفي، لكنهم حاصروني واحتجزوني بين الهويتين. عندما عدت إلى المنزل، انزويت وحدي في غرفتي، رافضة الحديث مع أي إنسان». (شعث، 2020: 69) تنجح في الدخول إلى فلسطين، تمشي فوق

أسوار القدس العتيقة: «وكأنني عصفورة طائرة فوق القباب والمآذن وأبراج الأجراس. أكاد ألمس قبة الصخرة الذهبية». تتذكر جدها علي شعث الذي «تنقل في مدن فلسطينية كثيرة: صفد حيث وُلد أبي، الخليل حيث وُلدت عماتي، ويافا حيث وُلد عمي، المحطة الأخيرة قبل رحيلهم إلى الإسكندرية. أخطو كل خطوة فوق السور، أحمل معي في قلبي حكايات جدتي وأبي، سكنت قلبي خريطة، وفي خيالي وصف تفصيلي للبيوت والشجر والطعام». (شعث، 2020: 73 ـ 74) تواصل توثيق ذاكرة العائلة والرحيل من فلسطين، تزوَّج الجد علي من سميحة البيروتية في 1937، عامٌ واحد بعد اندلاع الاحتجاجات الكبرى في فلسطين، صرّح لعروسه في هذا الوقت عن عدم رغبته في إنجاب الأطفال، خاف «من أن يضيع الوطن وأن يضطروا إلى ‹الرحيل إلى الصحراء›. لا يريد أبناءً بلا وطن». إلا أن سميحة أقنعته فرُزِقا «خمسة أولاد ـ أكبرهم أبي ـ ، ولد في صفد» (شعث، 2020: 79).

عاشت العائلة في مصر بكل معنى الكلمة، لكنها بقيت مرتبطة بقضايا الأرض والناس واللجوء الفلسطيني. بعد خروج جيش الاحتلال من غزة في 1997، خرج أهلها للمرة الأولى منذ احتلالها في 1967 ليسهروا في الشوارع حتى الفجر، يتبادلون الحلوى والتهنئة، وذهب الأب مع أبنائه الثلاثة وعائلاتهم ليشاركوا تلك اللحظة المهيبة، «أسبوع بعد دخول وحدات الشرطة الفلسطينية وشهر قبل عودة ياسر عرفات. حكايات غربة لم تنته، تبادلناها مع الساهرين في الشارع». (شعث، 2020: 97) يسترجع الأب وأبناؤه الأرض التي اشتراها أبوه علي شعث في 1929، ثم يستقر في غزة وتتكرر الزيارات. يُفتَتح مطار غزة الذي أهدته المغرب إلى فلسطين في 1998 لتدمره إسرائيل بعد انتفاضة الأقصى في 2000، ثلاث سنوات فقط بعد افتتاحه، إلى جانب تدمير الطرق الرئيسية في القطاع لتحول حياة أهلها إلى جحيم وتحولها إلى معتقل كبير وبعيد: «الرحلة من باب بيتنا في الزمالك حتى باب بيت أبي في غزة لا تزيد على ست ساعات بالسيارة. يومًا ما سيصبح الأمر كذلك عندما تختفي الحدود وإجراءاتها. هو حلمٌ يراودني. آخر مرة ذهب أخي للزيارة، استغرقت الرحلة يومين ونصف اليوم» (شعث، 2020: 123). تزداد فيما بعد صعوبة خروج أو عودة الفلسطينيين من السجن الكبير، وتتحول الحدود على الجانبين لساحات لتعذيب المسافرين وإهانتهم بالانتظار الذي يمتد أحيانًا ليصل إلى أسابيع، لتتكثف الهزائم التاريخية والفشل في أشد صوره قبحًا وفجاجة وقسوة على خطوط التماس المصرية ـ الفلسطينية. إذ تمنع السلطات المصرية دخول معظم الفلسطينيين المسافرين إلى دول أخرى، ويتم نقلهم كالمجرمين الخطرين تحت حراسة أمنية مشددة للمطارات والموانئ. تسجل رندا فضّ اعتصام اللاجئين السودانيين في القاهرة على أيدي قوات الأمن المصرية في الأيام الأخيرة لعام 2005، وما تبعه من مقتل وإصابة «أكثر من 300 لاجئ، من بينهم 57 طفلًا. والأكثر إيلامًا كانت تعليقات الناس المعادية لهم في الشارع المصري. الوطن؟ كله، من خليجه إلى محيطه،

تعيس للغاية». (شعث، 2020: 131) كما تتذكر فاجعة أخرى ألمّت بالعائلة إثر احتدام الصراع بين السلطة وحماس، عندما «احترقت الدنيا في غزة عام 2007»، تتصل صديقة لتبلغ عن «ما تبقى بعد حرق بيت أبي ونهبه»، فتحاول شراء رسائل وصور وأوراق الجد المنهوبة من سوق الأشياء القديمة (شعث، 2020: 137).

تسترجع رندا إذًا جزءًا من ذاكرة طويلة متصلة من الهزائم والنكبات الإنسانية التي ارتبطت بالتاريخ الشخصي والعائلي وحوّلت هذه المنطقة إلى ركام تاريخي مؤلم يتجسد على الحدود المصرية ـ الفلسطينية، وتلخّصه لحظة اعتقال الأخ رامي وزياراتها الأسبوعية لمعتقل طره، ركام يراه كل من ينظر إلى الخلف، مثله في ذلك مثل ملاك التاريخ الذي وصفه بنيامين في الفقرة التاسعة لنصه الأخير حول فلسفة التاريخ، ذلك الملاك الجديد الذي صوّره بول كلي وقدّمه بنيامين. يحدق الملاك بعينين جاحظتين متجهًا بنظره نحو الماضي ومحاولًا أن يتوقف ولو للحظة، «لا يرى سوى كارثة وحيدة، تكدس بإصرار ركامًا فوق ركام، فتقذف به أمام قدميه، أما هو فيود البقاء ليحيي الموتى ويعيد بناء ما تهشم» (Benjamin, 1940: 98). هل تحاول هذه السيرة الذاتية أن تقوم بدور ملاك التاريخ؟ «جبل الرمل» ليس مجرد توثيق لسيرة الكاتبة الذاتية أو محاولة لاسترجاع ذاكرة العائلة، بل يمكن النظر إليه كجزء مهمّ من مدونة الفقدان الفلسطينية والعربية، هو محاولة دؤوبة وملحة للحفر والتنقيب في ذاكرة الأجداد الفلسطينيين والمصريين، ربما يبدأ هذا الحفر من لحظة الألم الحالية، موت الأخ علي المفاجئ واعتقال الأخ الثاني رامي وينتهي في الماضي البعيد ليتلاشى داخل حكايات الأجداد، يتلاشى في تلك الكثبان الرملية (جبل الرمل) التي أحاطت بمنزل الجدة في حي المندرة بالإسكندرية وشهدت مرح الأطفال الذين كانوا يخبئون فيه لعبهم وأسرارهم وأحلامهم . تلاشى الجبل لتحلّ مكانه أبراج سكنية قبيحة، مثلما تلاشت فلسطين وحل محلها التقسيم والحدود والاحتلال والمستوطنات والسلطة وحماس ومخيمات اللجوء والمطارَدون بلا أوراق ولا بيت ولا وطن. التنقيب إذًا هو تنقيب في ذاكرة الفقدان والبحث عن الركام في محاولة لترميم الماضي.

صدر **جبل الرمل** في عام 2020، سنتان فقط بعد صدور كتاب **المولودة** للمخرجة السينمائية والكاتبة نادية كامل، صديقة رندا شعث وأخت دينا كامل الزوجة الأولى لعلي شعث. والمولودة هي رحلة طويلة في ذاكرة الصحافية نائلة كامل (أم نادية ودينا)، المولودة «ماري إيلي روزنتال» لأم إيطالية مسيحية وأب يهودي مصري تقابلا في مصر في عشرينيات القرن العشرين وتزوجا وعاشا فيها وأنجبا ماري التي ستتزوج من مصري مسلم هو الصحافي والمناضل الماركسي أحمد سعد الدين كامل. تدوّن نادية من ذاكرة الأم الشفاهية سيرة الأم والعائلة التي تجاوزت 550 صفحة (كامل، 2018).

تتقاطع «المولودة» مع تاريخ عائلة شعث الفلسطينية المصرية، إذ يتجلى هذا التقاطع بشدة في شخصية الطفل نبيل علي نبيل علي شعث، ابن علي ودينا الذي تحكي عنه أيضًا رندة في «جبل الرمل»، كما صورته نادية كامل سابقًا في فيلمها الوثائقي «سلطة بلدي» في عام 2007. يجسّد الطفل نبيل الكثير من تناقضات الماضي والواقع عندما يكتشف نسبه الفلسطيني والمصري واليهودي والإيطالي في آن واحد، يكتشف خليط الانتماءات هذا الذي يشبه «سلطة بلدي». تتعرض أسرة شعث في بعض المراحل لمشاكسة السلطات المصرية التي تحرمها من أوراق الجنسية، ويصبح الطفل بالتالي عديم الجنسية والأوراق، إذ لم يكتفِ القانون المصري في هذا الوقت بجنسية الأم المصرية ليمنحها لأطفالها، بل كان يعتد فقط بجنسية الأب. تنكشف إذًا هشاشة صفة المواطنة في شخصية نبيل الطفل التي نلتقي بها في «جبل الرمل» وفي «المولودة». كما سيكتشف نبيل أن جدته ماري هي مناضلة شيوعية اعتُقلت ثلاث مرات في مصر من أجل قضايا وطنية بعدما انخرطت في العمل السياسي في سن الثامنة عشرة، واعتقل كذلك زوجها (الجد) أحمد سعد الدين كامل لسنوات طويلة بسبب انتمائه للحزب الشيوعي. إن حرمان الطفل نبيل المولود في مصر لأم مصرية وأب مصري فلسطيني من جواز سفر بسبب أصوله الفلسطينية يكشف التناقضات الكبرى في تعاطي الأنظمة العربية مع الوجود الفلسطيني. كما أن حالة نبيل تكشف عبثية فكرة الهوية الأحادية، فالسلطة ترفض الاعتراف بمصريته وربما يتشكك المجتمع حول هويته وانتماءاته. مرة أخرى يتجسد ركام التاريخ وهزائمه في لحظة رفض السلطات المصرية طلب الحصول على جواز سفر مصري للطفل نبيل.

ـ 2 ـ

لا نعرف كم من أطفال تعرضوا لمصير نبيل، فوقفت أمهاتهم يستعطفن موظفًا للحصول على ورقة ثبوت لابنها، وكم من الأخوة والأعمام سيقوا إلى المُعتقل بسبب أصولهم الفلسطينية. تحكي الروائية وأستاذة الأدب المصرية رضوى عاشور في رواية السيرة الذاتية **أطياف** الصادرة في 1999 تفاصيل مأساة ابنها المصري الفلسطيني تميم من زوجها الشاعر الفلسطيني مريد البرغوثي، تحكي عن ترحيل زوجها وتشريده:

في 19 تشرين الثاني/نوفمبر 1977 سافر السادات إلى إسرائيل. في اليوم التالي، صباح يوم العيد، جاء خمسة من رجال الأمن إلى بيتنا وأخذوا مُريد لترحيله من مصر. [...]

قال الموظف: «سأسجل في الشهادة اسم الأم وجنسيتها ولكن لا معنى لهذا على الإطلاق. أن تكون الأم مصرية أو انجليزية أو إسرائيلية لا يهمنا في شيء. المهم الأب!» [...]

بعد سبع سنوات من الترحيل سوف يتمكن مُريد من العودة إلى بيتنا في القاهرة ليس للإقامة معنا بل لزيارتنا زيارات قصيرة تحكمها في كل مرة موافقة مسبقة من الجهات

الأمنية. عند وصوله إلى مطار القاهرة يختم ضابط المطار جواز سفره ويؤشر عليه بعبارة «أسبوع لا يجدد» أو «أسبوعان فقط». نستقبله في المطار. نودعه في المطار. [...] دامت بنا هذه الحال عشر سنوات أخرى. في يناير 1995 سُمِح لمُريد بالإقامة في مصر (عاشور 139 ـ 142: 1999).

تتعامل الدولة مع الابن تميم كوافد أجنبي لأم مصرية، تصرخ الموظفة في وجه الأم سائلة إن كانت أرملة أو مطلقة، تجيبها رضوى بالنفي، فترد بإجابة قاطعة أن الولد أجنبي ولا معنى لجنسية الأم. يفقد الفلسطيني أرضه ويتحول إلى لاجئ، لكنه يفقد أيضًا هو وأبناؤه كافة حقوقهم في البلدان العربية بين المخيمات وبين الوجود الهش المهدد بالاعتقال والترحيل في كل لحظة، وجود عارٍ مهين بلا وثيقة سفر وبلا حقوق[3]. في 1986 ينتظر الابن والده في مطار القاهرة مع أُمه لمدة عشر ساعات، ولا يخرج الأب، يغادرون المطار دون مُريد، «تأشيرة السفارة المصرية لا تعني شيئًا، لا بد من الموافقة المعتادة للاظوغلي (قسم فلسطين بمباحث أمن الدولة).» (عاشور، 1999: 150) تتحول فلسطين هنا إلى ملف أمني، إلى جزء من مؤسسة القمع سيئة السمعة المعروفة بجهاز «أمن الدولة». ويتحول الفلسطيني المشرّد إلى محل شك بصفته «عنصر مندس» يحمل في جيناته خطرًا داهمًا على الأمن القومي.

انتقل مريد البرغوثي، المولود في 1944 ببلدة دير غسانة بالقرب من رام الله، إلى القاهرة عام 1964 ليدرس في قسم اللغة الإنكليزية وآدابها بجامعة القاهرة حيث يلتقي برفيقة دربه رضوى عاشور ويتخرج في نفس عام هزيمة حزيران 1967 فيبقى عالقًا في مصر ثم يتنقل مع رضوى أو دونها بين المنافي و«المنابذ» كما يسميها. لا يتمكن من العودة إلى رام الله إلا بعد 30 سنة من خروجه الأول وهو شاب، إذ يرجع في أيلول/ سبتمبر 1996 بعد اتفاقية أوسلو ليرى رام الله التي تركها وهو في العشرين. يوثّق هذه التجربة المحفوفة بالشجن والتأمل في نص نثري يتمتع بغنائية جميلة توثق تجربة حياته وتتكثف بها لحظة الفقدان الفلسطيني. صدر هذا النص تحت عنوان «رأيت رام الله» في 1997 ونقلته الأديبة المصرية أهداف سويف إلى الإنكليزية مع مقدمة كتبها إدوارد سعيد.

هذه إذًا «دير غسانة» المكتوبة في شهادة مجيئي إلى العالم وفي خانة «مكان الولادة» في كل جوازات السفر التي حملتها طوال عمر المنافي والمنابذ العديدة، وبجوارها دائمًا تاريخ الولادة 1944 /8/7. دير غسانة المسجلة في إدارة الوافدين، في ملفات جامعة القاهرة، في إدارة سجن الأجانب وقسم ترحيلات الخليفة. (البرغوثي، 1997: 78)

---

(3) يحلل ماجد كيالي هذه الإشكالية بلغة قوية واضحة مؤكدًا أن الأنظمة السلطوية لا يمكنها أن تمنح الحرية لأهلها ولا لفلسطين. (كيالي، 2020).

يرتبط الغياب الطويل عن بلدته في فلسطين، الذي صنعته الهزيمة بغياب ثانٍ داخل الغياب الأول، غيابُه عن بيته وطفله الرضيع الذي امتد 17 عامًا منذ لحظة القبض عليه واعتقاله وترحيله من مصر في عام 1977 حتى رُفِع اسمه من قوائم ترقب الوصول لدى أجهزة الأمن المصرية، تلك القوائم التي تتضمن أسماء الخطرين على الأمن القومي لتعتقلهم مُجددًا أو تنفيهم بعيدًا من أوطانهم وبيوتهم. آلة القمع سريعة ناجزة عندما تضرب وتعتقل وتخطف، لكنها بطيئة عندما تبسط قبضتها عن ضحاياها: «يخطفونك من مكانك بشكل خاطف، مباغت، وفي لمح البصر. لكنك تعود ببطء شديد!» كان تميم طفلًا رضيعًا عمره خمسة أشهر عندما طُرد الأب من مصر، وأصبح شابًا يستعد لامتحانات الثانوية العامة، عندما رجع مريد إلى بيته. (البرغوثي، 1997: 86 ـ 89) «في القاهرة، صبيحة ذلك العيد التاريخي الكئيب، كانوا ستة من المخبرين [...] في سيارة مباحث أمن الدولة. قلت لرضوى: ـ جاؤوا. [...] في الطائرة فقط، في مقعدي في الطائرة، فكوا الكلبشات من معصمي». (البرغوثي، 1997: 107 ـ 109)

ماكينة القمع والاعتقال لا تفهم ولا تفكر كثيرًا، لا تنظر في تفاصيل العلاقات والعائلات والهويات والمعاني، تعتقل على الهوية الورقية والبيولوجية، تمارس القتل على الهوية كما تعرفه الحروب الأهلية والطائفية، تحرم الأطفال من حقوقهم وأوراقهم الثبوتية وآبائهم وأوطانهم بلا هوادة ولا تروٍّ. مريد لم يمارس أي نشاط سياسي ولم يكتب جملة واحدة ضد معاهدة السلام، كان يتجنب الانتماءات السياسية والضجيج، يقاوم بالشعر والكتابة: «لم أعر للعمل السياسي أدنى اهتمام أيام القاهرة، ولم أكن أدرك أهدافهم ومراميهم». (البرغوثي، 1997: 133) لكن السلطات المصرية عدّته مكمن خطر وعنصرًا مندسًّا محتملًا يهدد الأمن القومي، فهو ذلك الغريب، «أحد هؤلاء الموجودين بأعدادٍ غفيرة، وفي كل مكان على الطريق [...]، أحد هؤلاء مجهولي النوايا»، كما جاء على لسان أحد شخصيات كافكا في رواية القصر. الغريب «هو دائمًا «العنصر المندس» في المظاهرة إذا تظاهروا، حتى لو لم يغادر بيته في ذلك اليوم» (البرغوثي، 1997: 7). آلة القمع لا تعرف إن كان مريد لا يقل مصرية عن مصرية زوجته أو أصدقائه الشعراء المصريين، ولا تعرف إن كانت رضوى لا تقلّ فلسطينيةً عن زوجها مريد، أو عن أدباء فلسطينيين كثيرين لم يتسنَّ لهم التعبير عن مأساة نكبة 1948 كما عبرت عنها في آخر رواياتها **الطنطورية** التي تروي حكاية أهل فلسطين، مصائر الأجيال بعد النكبة، حكايات الموت والاقتلاع والنزوح والتشرد والمخيمات المتجسدة في سيرة البطلة رقية المولودة في قرية الطنطورة الفلسطينية على ضفاف المتوسط. (عاشور، 2010) «آلة القمع الوطني» عمياء لا تستشعر إلا ما يهدد منظومة السلطة، لكنها لا تعي ما قدمته الأجيال التي سبقت الطفل نبيل أو تميم، لا تعرف التاريخ ولا الشعراء.

يتذكر مريد يوم اغتيال غسان كنفاني في بيروت في 8 تموز/ يوليو 1972، ترتيبات ولقاء في مقهى ريش يضم يوسف إدريس وسليمان فياض ونجيب سرور ويحي الطاهر عبد الله وغالي شكري، ينتهي بتنظيم جنازة رمزية تضم خمسين من المثقفين تنطلق من ريش إلى نقابة الصحفيين بالتزامن مع جنازة كنفاني في بيروت. الأمن ينتظر وصولهم ويحقق مع يوسف إدريس، ليوجه له «سؤالًا محددًا: ـ هل كان معكم فلسطينيون في المسيرة؟» يرد إدريس على المحقق بأنه سيخبره بأسماء الخمسين مشاركًا، «أكتب عندك: يوسف إدريس، يوسف إدريس ...». (البرغوثي، 1997 :204)

يجب ألا ننسى أن الحركة الطلابية المصرية العظيمة التي بلغت أوجها عام 1972 في اعتصام جامعة القاهرة ولدت من رحم ‹جماعة أنصار الثورة الفلسطينية› بكلية الهندسة في تلك الجامعة. وأن القضية الفلسطينية كانت محور نضالات الشباب المصريين وسببًا في تشكيل مصائر العديدين منهم وتكوينهم الفكري والثقافي. (البرغوثي، 1997: 184)

تنقلنا هذه الإشارة لجماعة «أنصار الثورة الفلسطينية» إلى واحدة من أهم قيادات الحركة الطالبية في هذا الوقت وهي سهام صبري (1951 ـ 2003) التي نظمت وقادت تظاهرات ضمت آلاف الطلاب، واعتقلها النظام مرتين في بداية السبعينيات، وذكرها أحمد فؤاد نجم في قصيدته التي غناها الشيخ إمام: «أنا رحت القلعة وشفت ياسين/ حواليه العسكر والزنازين/ .../ وقابلت سهام في كلام إنسان/ منقوش ومأثر في الجدران». عندما التحقت سهام بكلية الهندسة عام (1968)، كانت الحركة الطالبية العالمية في أوجّها، وقد ارتبطت بحركة المقاومة الفلسطينية ومناهضة حرب فيتنام والتعاطف مع حركة الحقوق المدنية للأميركيين الأفارقة في أمريكا. وكانت جماعة أنصار الثورة الفلسطينية التي تأسست في (1970) هي المدرسة الأولى التي انخرطت فيها سهام صبري في سياق العمل السياسي بالجامعة. رفعت الحركة الطالبية في ذلك الوقت مطالب الديمقراطية وتحرير الأرض المحتلة واستعادة حقوق الشعب الفلسطيني من خلال «الحرب الشعبية» وتسليح المتطوعين من قطاعات الشعب المصري كافة. كما طالب البند الثامن من إحدى بيانات الحركة بتاريخ كانون الأول/ ديسمبر 1972 «بالإفراج عن الزملاء الفلسطينيين المعتقلين أو إعلان التهم الموجهة إليهم وتقديمهم لمحاكمة علنية مع ضمان الدفاع الحر عنهم». (أمين، 2003: 305) كررت سهام صبري قناعتها بهذه المبادئ في تحقيق النيابة وأكدت أن مبادئها التي تؤمن بها تتلخص في الشعار الذي رددته في التظاهرة: «خايفين من الكلمة الحرة ليه بعتوا شعبي ولا إيه/ لا بديل للجيش الشعبي واللجان ح تحرر أرضي/ سلحونا سلحونا وعلى سينا ابعتونا/ الصهيوني على سينا والسادات بيدبح فينا/ مش حانخاف مش حنخاف من القلعة والاستئناف». (أمين، 2003: 312).

يشير نص تقرير رئيس جهاز مباحث أمن الدولة الذي رفعه إلى النائب العام بتاريخ 4 كانون الثاني/ يناير 1972 إلى الدور الرئيس لبعض «العناصر الطلابية» في قيادة وتزعم «القاعدة الطلابية» وتوجيهها للخروج في «مظاهرة تضم 3000 طالب وطالبة حيث كان من أبرز المتزعمين لها ولقيادتها كل من الطالبة سهام سعد الدين صبري والطلبة ...». هذا بالإضافة إلى ذكر آخرين من «الطلبة المصريين القياديين مثيري الشغب بكلية الاقتصاد من بينهم أحمد عبد الله رزه وهاني إبراهيم شكر الله». ومن المثير أن التقرير يذكر الكثير من التفاصيل حول الطالب الفلسطيني الذي كلفه هاني شكر الله بمرافقة سهام أثناء محاولة الهرب بعد المظاهرة واعتقلهم أحد ضباط المباحث معًا. «وبمواجهة المذكور شفاهيًا بالمعلومات المتوفرة عنه وعن نشاطه المضاد في محيط الطلاب عاد وقرر بأن حقيقة اسمه أحمد صالح عبد الجواد صالح فلسطيني من مواليد البيارة سنة 1952 طالب بكلية الاقتصاد [...] وبتفتيش سكن المذكور لم يُعثر على شيء سوى تذكرة مرور لدخول الأراضي الإسرائيلية أكثر من مرة ولم يخطر عند حضور[ه] للبلاد عن تردده على الأراضي الإسرائيلية ولم يثبت إخطاره بذلك». يتكرر ذكر «تصريح المرور الإسرائيلي» الذي حمله الطالب الفلسطيني المعتقل. (أمين، 2003: 40 ـ 46) وكأن المحقق يحاول إلصاق شبهات بتهمة التخابر مع إسرائيل على الرغم من أنه من المفترض بديهية وجوب تصريح من سلطات الاحتلال للتحرك داخل الأراضي الفلسطينية في 1972. انتهى التحقيق باعتقال صالح عبد الجواد لمدة ستة أشهر «أمضيتها في معتقلات عديدة وانتهت بترحيلي عن مصر، التي كانت في حينه حبي وحياتي».[4] ومن بين وثائق هذه الحركة التي تستحق الدراسة «بيان صادر عن لجنة النشاط السياسي والثقافي باتحاد كلية طب عين شمس» يهاجم «الصمت والتواطؤ على تصفية المقاومة الفلسطينية في جنوب لبنان. ويوضح أن الصحف لم تقم بنشر الأخبار المتعلقة بالعمل الفدائي الفلسطيني الذي انفجر في كانون الثاني/ يناير سنة 1965 إلا بعد هزيمة 1967» (أمين، 2003:356) وفي السياق نفسه تتحدث الكاتبة المصرية أروى صالح في أقوالها لنيابة أمن الدولة عن حتمية الحرب الشعبية، وتشير إلى التجربة الفيتنامية وفلسطين، مؤكدة أن الشرط الأول للتحرر هو أن تفرض «الشعوب العربية أسلوبها في العمل على الحكومات الرجعية والتي قطعت شوطًا طويلًا في طريق الاستسلام والخيانة». (أمين، 2003: 206) إن إعادة قراءة كل هذه الملفات وعلى الأخص أرشيف الحركة الطلابية في السبعينيات تؤكد الوجود الفعلي للقضية الفلسطينية كمكوّنٍ أساس لمطلب الحرية، على الأقل بعد 1967، كما تؤكد أيضًا الوجود الفلسطيني الشخصي

(4) سجل صالح عبد الجواد بنفسه شهادته عن لحظة اعتقاله مع سهام صبري في مقال بعنوان «من دفاتر الحركة الطلابية، سهام صبري وذاكرة لحظة الاعتقال» (عبد الجواد، 2019). راجع أيضًا مجموعة الشهادات حول سهام صبري، التي جمعها فتحي (إمبابي، 2004).

داخل الحراك الطلابي والشعبي المطالب بالديمقراطية والتحرر، لكنها تشير مرة أخرى إلى تلك الآلة الأمنية الصماء وتعنّتها مع الملف الفلسطيني.

ـ 3 ـ

لم يكن مريد البرغوثي الشاعرَ الفلسطيني الوحيد الذي تعرض للاعتقال والترحيل والنفي الذي لا يختلف كثيرًا عن السجن لأن كليهما يمثل أنواعًا من الإقصاء العنيف عن فضاء مجتمعي بعينه. سجّل الشاعر معين بسيسو (1928 ـ 1984) تجربته وتجربة الحزب الشيوعي في قطاع غزة داخل المعتقلات المصرية في مذكراته دفاتر فلسطينية الصادرة في بيروت 1978، وكان محمود درويش قد نشر أجزاءها الأولى في مجلة **شؤون فلسطينية** عام 1977. تحكي دفاتر بسيسو عن القوى التي تطارد الفلسطيني «اسمًا وجسدًا وموقفًا سياسيًا»، تلك «القوى التي تعتبر أن حائط الزنزانة، وليس الورقة، هو الذي يجب أن يكتب عليه الشيوعيون والتقدميون دفاترهم. ولكن الذي ثبت بالتجربة، أن أيدي الشيوعيين والتقدميين، كانت تشق دائمًا حيطان الزنازين لتمسك بالنسيم القادم، بأشعة الشمس القادمة من رئة الجماهير» (بسيسو، 1978: 13).

سافر الشاعر الشاب إلى القاهرة في 1948 لدراسة الآداب بالجامعة الأمريكية ليتخرج منها في 1952، ويختلط بالكتاب والشعراء المصريين، ومع أعضاء الأحزاب الشيوعية، ثم ينتقل للعمل كمدرس للغة الإنكليزية في العراق، مستكملًا عمله السياسي مع الحزب الشيوعي العراقي. وعندما يحاول العودة إلى مصر في صيف 1953 يتم توقيفه في مطار القاهرة وترحيله بالقطار إلى غزة. (بسيسو، 1978: 37). وفي غزة يواصل معين نشاطه الحركي ويعمل بالتدريس ليصبح بعدها مديرًا لمدرسة مخيم جباليا في 1955. وبين الغارات الإسرائيلية على المخيمات وقمع الحاكم العسكري المصري، ينخرط الشاعر في صفوف المقاومة والعمل السري مع الرفقاء: «هؤلاء المناضلون الفلسطينيون كانوا جميعًا خارج أرضهم في سجون مصر. وعقوبة الفلسطيني الدائمة كانت وما تزال النفي خارج أرضه، أن يخرج الفلسطيني من جسده». (بسيسو، 1978: 40 ـ 41). إلا أن بسيسو قد نجح مع رفاقه في تأسيس حزب شيوعي داخل غزة، أصبح هو فيما بعد أمينه العام. بدأت في هذه المرحلة محاولات تمرير ما عُرف بـ «مشروع سيناء» لإجلاء سكان القطاع إلى صحراء سيناء. وكان سعد حمزة هو الحاكم العسكري المصري لقطاع غزة ومدير المباحث العامة في الوقت ذاته. كان «يذهب إلى المخيمات الوسطى – البريج – النصيرات – المغازي – ويصرخ في اللاجئين: الأفضل أن تذهبوا إلى سيناء في اللوريات بدل أن تذهبوا إليها مشيًا على أقدامكم» (بسيسو، 1978: 44). عمل الحزب على فضح هذا الترتيب بعد أن تسرب إليه تقرير خبراء وكالة الغوث حول المشروع، فطبع التقرير ووزعه سرًا، وكان لمعين الدور الأول في

هذه العملية. وفي أول آذار/ مارس 1955، اليوم التالي للغارة الإسرائيلية على محطة سكة حديد غزة، انطلق الآلاف من المتظاهرين في شتى أنحاء القطاع صائحين «لا توطين ولا إسكان يا عملاء الأمريكان» (بسيسو، 1978: 53)، فصدرت الأوامر بإطلاق الرصاص الحي عليهم، «البنادق التي كانت مريضة تمامًا ودمها ملوث عام 1948 ضد الإسرائيليين، أصبحت في عنفوان شبابها ضد الفلسطينيين عام 1955». سقط رفيقه حسني بلال عامل النسيج من المجدل، الذي أصبح «أول شهيد فلسطيني، أول شهيد شيوعي يسقط ضد مؤامرة التوطين والإسكان» (بسيسو، 1978: 59 ـ 61). وعلى الرغم من القَسَم العسكري الذي تعهد به الحاكم الإداري اللواء عبد الله رفعت بألا يعتقل أحدًا من المشاركين بالانتفاضة بشرط توقيف المظاهرات، فإنه قاد في 9 آذار/ مارس «غارة بوليسية» شرسة من رفح حتى بيت حانون انتهت بطابور طويل من المعتقلين في إسطبل الخيول «الذي حولته المخابرات إلى زنازين وحجرات تعذيب في سرايا الحاكم الإداري العام لقطاع غزة»، ومن بينهم معين وأخوته الثلاثة. نُقِل المعتقلون «في لوريات مغطاة تمامًا [...] من سجن غزة المركزي إلى محطة العريش» ليُشحنوا وهم مكبلين بالسلاسل في عربات مخصصة لنقل الحيوانات في القطار المتجه إلى محطة مصر ومنها إلى سجن مصر العمومي. أفرجوا عن واحد فقط من أخوة معين المقبوض عليهم ورحّلوا الأخوة الثلاثة من أصل أربعة وكان أصغرهم في سن السابعة عشرة. «قالوا للسجانين أننا مجموعة من الجواسيس المحكوم عليهم بالإعدام، ولهذا ضُرِبنا كما لم يُضرب سجين من قبل في سجن مصر العمومي». (بسيسو، 1978: 64 ـ 73) «أسكنوا المعتقلين الشيوعيين الدور الثاني والإخوان المسلمين سكنوا في الدور الثالث والرابع، ربما ليكونوا أقرب إلى الله. أما نحن المعتقلين الفلسطينيين فلقد سكنا في الدور الأرضي لنكون أقرب إلى الكرابيج». (بسيسو، 1978 :77) جرت عمليات التعذيب تحت إشراف اللواء سيئ السمعة إسماعيل همت. التقى معين بيوسف إدريس وسيد قطب وآخرين صادف اعتقالهم في المدة نفسها في سجن مصر العمومي، إلا أن المعتقلين الفلسطينيين نُقلوا فيما بعد إلى سجن القناطر لينضموا إلى مجموعة من الشيوعيين المصريين. يكتب معين الرسائل والقصائد والملاحظات على ورق السجائر ويهر~بها إلى خارج السجن، كما يشارك مع عدد من الشعراء المصريين المعتقلين في كتابة مجموعة شعرية صدرت تحت عنوان **قصائد مصرية** مع إهداء «إلى بطل التحرير الوطني جمال عبد الناصر». وكتب صلاح جاهين قصيدة بالعامية عن معين وانتفاضة آذار/ مارس 1955: «يا معين يا صوت الضحايا/ ارعد بصوتك معايا/ أرهب عدوي وعدوك/ حننتصر في النهاية». (بسيسو، 1978: 84 ـ 86) وأخيرًا تم الإفراج والترحيل إلى قطاع غزة في تموز/ يوليو 1957، بعد عامين وشهرين من الاعتقال والتعذيب.

عرفت مصر في تلك المرحلة الحملة الأكثر شراسة ضد اليسار المصري والتنظيمات الشيوعية، ويبدو أن السبب المباشر كان يكمن في الخلاف الذي نشب بين عبد الناصر وعبد الكريم قاسم وفشل انقلاب العقيد عبد الوهاب الشواف ضد قاسم في الموصل في 8 آذار/ مارس 1959، كما ارتبط بمسارات مشروع الوحدة العربية التي سعى لها ناصر في ذلك الوقت، وسياسة حل جميع الأحزاب التي قوبلت بالرفض من الحزب الشيوعي السوري. سبقت حملات اعتقال الشيوعيين حملاتٌ دعائية قادها عبد الناصر بنفسه من خلال خطبه الرنانة متهمًا إياهم بالعمالة والخيانة: «الشيوعيون عملاء، وهم لا يؤمنون بحرية بلدهم ولا يؤمنون بحرية وطنهم ولكنهم يعملون للأجنبي. هذه أيها الأخوة هي الشيوعية ولهذا حاربناها»[5]. كما ترددت في هذا الوقت مقولته الشهيرة «لقد انتهت المعركة ضد الاستعمار وبدأت ضد الشيوعية». وشملت حملات الاعتقالات المصرية المئات من المثقفين والكتاب وأساتذة الجامعات، كما عرفت أسماء لشهداء التعذيب التي بقيت منحوتة في الذاكرة الجمعية، ربما كان أشهرهم شهدي عطية الشافعي، وأقلهم شهرة الطبيب الفلسطيني فريد حداد (1922 ـ 1959) الذي يتذكر سعد زهران مصرعه نتيجة لتعذيبه في «حفل الترحيب» بسجن الأوردي. (زهران، 2008 :123). كما يروي إدوارد سعيد في سيرته **خارج المكان** قصة عائلة الطبيب واعتقاله ومقتله في بداية 1960، ويُرَجح أنه من أصول مقدسية نزحت عائلته إلى لبنان ثم إلى القاهرة حيث ولد ونشأ وتزوج من سيدة فلسطينية، كان يُعالج الفقراء واللاجئين الفلسطينيين كما كان يفعل والده وديع باز حداد في عيادته بحي شبرا. وكان فريد قد اعتُقِل للمرة الأولى بعد تخرجه في (1948) لعدة شهور نتيجة لنشاطه الشيوعي (سعيد، 2000: 161 ـ 166). اتخذ الاعتقال السياسي والتعذيب في هذه المرحلة أبعادًا مؤسساتية جديدة وعابرة للحدود القومية، وانتشرت الأخبار المخيفة حول تعذيب قيادات الأحزاب الشيوعية وقتلهم وإذابة أجسادهم في المواد الكيميائية كما حدث للقيادي فرج الله الحلو في سورية.

وصلت موجات الكراهية والتحريض إلى غزة، وأسهم في إشعالها، إلى جانب رجال المباحث والمخابرات، وعلى حد قول بسيسو، «العقائديون الفاشيون – وفلول الإخوان المسلمين»، فانتشر شعار «بدنا نقول عالمكشوف/ شيوعي ما بدنا نشوف». اعتلى الإخوان، بحسب بسيسو، مآذن غزة وخان يونس ورفح ودير البلح هاتفين بسقوط الشيوعية، بل إنهم نظموا تظاهرة بتنسيق مع الأمن رفعوا فيها المصاحف «وهم يصرخون: قرآنكم في خطر، تسقط الشيوعية». انتهى هذا التحريض ضد الشيوعيين باعتداء وحشي على معين بسيسو

(5) من نص كلمته التي ألقاها بتاريخ 11 آذار/مارس 1959 في دمشق، أرشيف خطب جمال عبد الناصر الرقمي، <http://www.nasser.org>، (آخر متابعة 20 تشرين الثاني/نوفمبر 2020).

كاد يودي بحياته، ثم باعتقاله: «عملية الصيد الكبرى، تم تنفيذها في منتصف ليل 23 ـ 24 أبريل 1959 [...] جنودًا في ثياب الميدان [...] كانوا كمن يقتحم كيبوتسًا». فارقت خالته الحياة أثناء عملية اعتقاله من فرط الصدمة. «بعد اعتقالي بثلاثة أيام، تم طرد أبي وأمي وأخوتي من الكويت ... مع العشرات من المدرسين والموظفين ... قتلوا خالتي، وطردوا أسرتي واعتقلوا خطيبتي، واعتقلوني» (بسيسو، 1978: 92 ـ 100).

خطيبته هي صهباء البربري التي ستصبح زوجته، لم تكتب سيرتها ولم تهتم بها الدراسات على الرغم من فرادة وأهمية تاريخها النضالي وعملها السياسي المستقل. ولدت ونشأت في غزة ثم انتقلت إلى القاهرة مع أسرتها في 1949 لتكمل تعليمها المدرسي في مصر ثم تلتحق بجامعة القاهرة. انخرطت في العمل السياسي الطلابي أثناء دراستها الجامعية وانضمت إلى رابطة الطلاب الفلسطينيين ومثّلت الرابطة في وارسو، كما نظّمت مع زملائها في الرابطة في 1957 زيارةً للمعتقلين الفلسطينيين في سجن القناطر حيث التقت للمرة الأولى بمعين، وأخبرته عن عزمها على العودة إلى غزة بعد التخرج لمساندة المجتمع الفلسطيني. وبعد الإفراج عن معين في 1957 وترحيله إلى غزة استطاع الحصول على تصريح أمني لمدة ثلاثة أيام ليتمكّن من خطبتها في بيت العائلة بالقاهرة وهو تحت الحراسة الأمنية. أصرّت الفتاة على الزواج من معين على الرغم من اعتراض الأهل تخوفًا من نشاطه السياسي ومصير السجون، ثم عادت إلى غزة بعد تخرجها وعملت مدرّسةً بجانب نشاطها الاجتماعي والسياسي. ومع صعود الحملة الشرسة ضد الشيوعية في 1959 تعرضت صهباء إلى تجربة مريرة تمثّلت بهجوم طالباتها عليها وهتافهنّ بسقوطها وبموتها بسبب انتمائها للحزب الشيوعي، وانتهت المأساة باعتقالها في منتصف الليل من منزلها وترحيلها إلى السجن الحربي في القاهرة، وكانت هي السيدة الوحيدة في السجن الحربي حيث قضت نحو 40 يومًا في زنزانة انفرادية بدون فراش، ليتم ترحيلها فيما بعد إلى سجن النساء في القناطر، حيث قضت ما يقرب من العام من دون أن يُسمح لها باستقبال زيارة واحدة. إلا أن هذه الزنزانة الجديدة التي استقرت بها صهباء كانت تضم نحو 20 معتقلة من القيادات النسائية للحزب الشيوعي المصري منهن الرسامة إنجي أفلاطون والممثلة محسنة توفيق وثريا شكري زوجة المناضل الشيوعي فوزي حبشي الذي سجل تجربته الطويلة مع السجون المصرية. (حبشي، 2004) ويبدو أن هذه العلاقات الشخصية والخبرات المشتركة قد أثرت بشكلٍ كبير في التعريف بأبعاد القضية الفلسطينية في أوساط اليسار المصري خلال هذه المرحلة المبكرة. عانت صهباء بعد عودتها إلى غزة من التنكيل بها من الجهات الأمنية التي رفضت منحها جواز سفر أو السماح لها بدخول مصر مجددًا، كما عانت من

النبذ والتمييز الاجتماعي والوظيفي. إلا أنها تمسكت بانتمائها السياسي والفكري وبقيت تفتخر بتاريخها وبكونها أول سيدة شيوعية من قطاع غزة[6].

يواصل معين سرد حكاية الاعتقال والترحيل إلى السجن الحربي على أطراف مدينة القاهرة: «دخل اللوري المغطى إلى ساحة السجن الحربي، وكان تحت المظلة المعتقلون الفلسطينيون من قطاع غزة. [...] حرس السجن الحربي وثلاثة كلاب – عرفنا فيما بعد أنهما كلبتان: «جولدا» و«عنايات»، وكلب يدعى «لاكي»». لم يبخل السجن على ضيوفه من فلسطين بحفل الاستقبال المعتاد بكل ما يحتويه من طقوس الإهانة والتعذيب بمشاركة السجانين والكلاب الشرسة المدربة على العض والهجوم وبقيادة مدير السجن حمزة البسيوني: «وفي آخر الطابور كانت صهباء البربري – كانت أول فلسطينية ومصرية تدخل السجن الحربي» (بسيسو، 1978 :103). صرّحت صهباء فيما بعد أنها لم تتعرض للتعذيب بالمعنى المباشر أثناء فترة سجنها. أما معين وباقي المسجونين الفلسطينيين فقد تعرضوا لكل أنواع التنكيل والتعذيب التي تعرض لها الشيوعيون في هذه المرحلة: «بلغ بعضنا حافة الموت. أكثر من أسبوعين متواصلين من التجويع واليقظة الدائمة والتعذيب» (بسيسو، 1978 :108) يسخر الشاعر من الكلبة جولدا التي كانت تحمل هذا الاسم الإسرائيلي: «أما أنيابها فقد كانت أنيابًا عربية أصيلة مسنونة من المحيط إلى الخليج» (بسيسو، 1978 :23). وعلى الرغم من تزايد أعداد المعتقلين الفلسطينيين ووصول دفعات أخرى من غزة، يسمع معين ورفاقُه من داخل السجن الحربي المذيع أحمد سعيد من إذاعة صوت العرب وهو يصيح: «أيها الكذابون لا يوجد معتقل فلسطيني واحد في مصر» (بسيسو، 1978 :18). وسعيد هو المذيع الشهير نفسه الذي سيبث فيما بعد الأخبار الدعائية الكاذبة عن الانتصارات المزعومة لتغطية هزائم 1967.

انتقل معين مع باقي المعتقلين الفلسطينيين إلى معتقل الواحات الخارجة في آب/أغسطس 1960 لينضموا إلى عددٍ كبيرٍ من قيادات الحركة الشيوعية في مصر. «كنا ممثلي الأممية – فقد كنا الشيوعيين الأجانبَ الوحيدين في معتقل الواحات الخارجة. – «إنني أحييكم باسم اللجنة المركزية للحزب الشيوعي المصري. اسمي فخري لبيب». كان كالرمح. أعطاني قلبه منذ أن صافحني» (بسيسو، 1978 :118). يشارك الشاعر مع رفقائه من الحزب الشيوعي الفلسطيني والمصري على مدى عامين في معتقل الواحات تلك التجربة المريرة والفريدة والغنية (1959 ـ 1963) مع كثيرين من أهم قيادات اليسار المصري وأعلام الفكر والثقافة مثل محمود أمين العالم، صنع الله إبراهيم، عبد العظيم أنيس، فؤاد مرسي، فوزي

(6) تحكي صهباء البربري قصتها في فيلم وثائقي بعنوان «حاملة الجمرة» من إخراج نجاح عوض الله، وإنتاج تلفزيون فلسطين 2010.

منصور، يوسف درويش، إبراهيم عامر، زكي مراد، شعبان حافظ، وأحمد صادق سعد. تقلّص عدد المجموعة الفلسطينية: «طار من طار من السرب. وبقي في معتقل الواحات الخارجة من السرب الفلسطيني ستة طيور» (بسيسو، 1978 :142)، نقلوا في النصف الثاني من 1962 مرة أخرى للسجن الحربي حتى الإفراج النهائي والترحيل إلى غزة في آذار/ مارس 1963. وعليه يكون معين بسيسو قد قضى في اعتقاله الثاني أربعة أعوام، وسجّل تجربته السجنية هذه في نص بالغ الثراء والشعرية هو كتاب **دفاتر فلسطينية** الذي تختلط فيه التجربة والواقع مع الذاكرة والخيال ومحاولة فهم المصير الفلسطيني في محيطه السياسي والاجتماعي، ومعنى تجربة السجن السياسي. يحكي عن فلاحي غزة الذين يخترقون الأسوار الشائكة سرًا ليذهبوا إلى حقولهم القديمة المهجورة ليعتنوا بها بعد أن أُهملت، فيخترقهم رصاص الاحتلال الإسرائيلي الذي يعلن في اليوم التالي عن كشف محاولات للتسلل واختراق الحدود. كما يحكي عن سجين فلسطيني عرفه في سجن الواحات حُكِم عليه بالأشغال الشاقة المؤبدة بعد اتهامه بالجاسوسية، وكل ما فعله أنه «تسلل إلى بلدته وراء الأسلاك الشائكة مع عشرات المتسللين وأمسكت به دورية مصرية عند بيت حانون» (بسيسو، 1978 :123). تكشف هذه التأملات معنى الوجود الفلسطيني بين جرائم الاحتلال وجرائم الأنظمة العربية المسكوت عليها. إن دفاتر بسيسو، على الرغم من مرارة هذا الواقع الذي تسخر منه، تنبض بالحياة والأمل والقدرة على ‹السفر› بالحلم والخيال، واختراق أسوار السجن في معركة من أجل الحياة: «علمتني الزنزانة السفر لمسافاتٍ بعيدة، وعلمتني أيضًا الكتابة لمسافات بعيدة. [...] لن يتمكنوا من قتلك ما دمت تسافر. إنها وصية السجن الخالدة» (بسيسو، 1978: 15 ـ 17). وبمعنى قريب لخّص فخري لبيب المعتقل في جملة واحدة قالها لمعين: «نحن هنا للموت، ويجب أن لا نموت» (بسيسو، 1978 :118).

ـ 4 ـ

في العام نفسه الذي اشتعلت فيه انتفاضة آذار/ مارس 1955 في غزة واعتُقِل فيه معين بسيسو للمرة الأولى، ينتهي تاريخ مناضل فلسطيني آخر في مصر، عاش فيها منذ 1912، هو الصحافي والسياسي ورئيس اللجنة الفلسطينية في مصر محمد علي الطاهر المولود في نابلس (1896 ـ 1974)، اعتُقل للمرة الأولى لمدة سنتين (1915 ـ 1917) في سجن الجيزة من جانب سلطات الاحتلال البريطاني بمساعدة السلطات المصرية، وللمرة الثانية (1940 ـ 1941) بعد إعلان الأحكام العرفية إبان اندلاع الحرب العالمية الثانية من جانب «قلم البوليس السياسي» المصري تنفيذًا لأوامر القيادة البريطانية، كما اعتقلته السلطات المصرية للمرة الثالثة منتصف 1949 لأسابيع قليلة في معسكر الهاكستب، بعد أن وجّه نقدًا

لاذعًا للأنظمة العربية التي تسبب أداؤها في ضياع فلسطين عام 1948. ومع صعود حكم الضباط في مصر في بداية الخمسينيات، استحال على الطاهر أن يتابع حياته ونشاطه السياسي في مصر، وخاصة بعد سحب ترخيص مجلة **الشورى** التي كان قد أسسها في 1924، وبعد تضييق الخناق حوله وحول أصدقائه ودوائره مع بداية العهد الناصري وإغلاق مجال العمل العام والسياسي والحزبي وبداية حملات الاعتقال بعد حادث المنشية (1954)، ليضطر إلى الرحيل إلى سوريا ومنها إلى لبنان، فيجسد شخصية «العربي التائه» التي كان يعرّف نفسه بها أحيانًا، ويستخدمها للتوقيع على بعض مقالاته. سجّل تجربته مع الاعتقال السياسي الأول في كتاب **ظلام السجن، مذكرات ومفكرات سجين هارب** (1940 ـ 1942) الذي نشره في القاهرة عام 1951، والذي استلهم عنوانَه من أنشودة «يا ظلام السجن خيم» للشاعر السوري نجيب الريس (1922)، ويتألف الكتاب من أكثر من 900 صفحة. كما سجّل في ما يزيد عن 700 صفحة تجربة اعتقاله الثالث والأخير في كتاب **معتقل الهاكستب** الصادر في 1950.

نزح الطاهر وهو فتىً إلى المحروسة كواحدٍ من رعايا الدولة العثمانية، ليستقر في مصر ويعمل صحافيًّا موجّهًا كتاباته على نحوٍ أساسي لمناهضة المشروع الاستعماري الصهيوني الوليد والتحذير من مخاطره الممكنة، وكان ذلك قبل إعلان بلفور في 1917 بسنوات، لينخرط في دوائر المثقفين المناهضين للاستعمار والصهيونية من كل المشارب والاتجاهات، ويؤسس جريدته **الشورى** التي التزمت بالأهداف نفسها. كان الطاهر يُعرّف نفسه بصفته «مصري من فلسطين». «فكتبت إلى رئيس الوزراء أقص عليه ما صنعه معنا البوليس من تنكيل وحبس وطلبت التحقيق معي إن كان هناك تهمة ثم أمضيت هكذا ‹محمد علي الطاهر، مصري من فلسطين› وقد أعجبني هذا الإمضاء.» (الطاهر، 1951 :46) عاش الطاهر أكثر من أربعة عقود في مصر، إلا أنه بقي بلا جنسية حتى أمر النحاس باشا بالاعتراف له بالجنسية المصرية في 1950، ليتحول فعليًا، أو على الأقل ورقيًا من «العربي التائه» إلى «مصري من فلسطين»، ومع هذا نجده يُرغَم فيما بعد، بشكلٍ أو بآخر، على المنفى الاختياري[7]. جرّده عبد الناصر من الجنسية المصرية ثم أعادها له السادات

(7) أعادت الحكومة المصرية امتياز «الشورى» إلى أبي الحسن عام 1953 خلال الفترة القصيرة التي كان فيها اللواء محمد نجيب، رئيس مجلس قيادة الثورة، على رأس البلاد. على الرغم من ذلك منعت وزارة الداخلية التي كان على رأسها نائب رئيس الوزراء البكباشي جمال عبد الناصر، منعت أبا الحسن من إعادة إصدار الجريدة. ولم ينشر أي جريدة بعد ذلك. راجع موقع محمد علي الطاهر، <http://eltaher.org/publications/newspapers/arabic/newspaper_alalam_ar.html> (آخر متابعة 1 تشرين الثاني/نوفمبر 2020).

فيما بعد[8]. وردًا على ادعاء أنه من الأفضل اعتقاله في مصر بدلًا من تسليمه لسلطات الاحتلال في فلسطين يكتب الطاهر: «أن أكون فلسطينيًا فلا يجوز تسليم اللاجئ ولا حبسه لحساب الأجانب أو أكون مصريًا فلا يجوز لأجنبي أيًا كان أن يطالب حكومة مصر باعتقال المصريين» (الطاهر، 1951 :55).

وإلى جانب قربه الشديد من حزب الوفد المصري وزعمائه، تمكّن الطاهر ببراعة من خلق شبكة واسعة وقوية من العلاقات والصداقات الشخصية ربطته بأبرز الشخصيات المناهضة للاستعمار في الفضاء العربي والإسلامي، وكان من بينهم الأمير شكيب أرسلان، والشيخ أمين الحسيني، وسلطان باشا الأطرش، وأحمد حسين رئيس حزب مصر الفتاة، وحسن البنا، وعلي أحمد باكثير، وعبد الوهاب عزام، وإلياس أنطون إلياس وغيرهم. وبخلاف دوره كرئيس للجنة الفلسطينية، التزم الطاهر بالعمل السياسي من أجل الاستقلال الوطني في مصر مع قادة الحركة الوطنية، أمثال مكرم عبيد والنحاس خلال ثورة 1919 وما بعدها، ليتحول مقر إدارة جريدة **الشورى** إلى ملتقى لرجال السياسة والفكر في مصر والمشرق العربي. أعتُقِل الطاهر للمرة الثانية في ظل قانون الأحكام العرفية من دون محاكمة ومن دون أن توجه له تهمة سوى مزاعم التورط في تحالف مع قوى المحور (ألمانيا وإيطاليا)، واعتُقِلت زوجته اللبنانية زكية البزري أثناء هروبه في محاولة لإرغامه على تسليم نفسه، ثم استمر التنكيل بها حتى ترحيلها إلى فلسطين بالقطار تحت الحراسة. يتوجه الطاهر في تشرين الأول/ أكتوبر١٩٤٠ مخاطبًا رئيس الوزراء شخصيًا: «دولة الحاكم العسكري العام بالقاهرة: لست خائنًا لبلادي لأستحق من حكومتي المصرية إهانة الاعتقال والتنكيل، فأرجو صيانةً لشرفي الوطني أن أحاكم أو أطلق شاكرًا عدالتكم». (الطاهر، 1951 :56) استخدم الطاهر الطريقة نفسها التي سيلجأ إليها معتقلو الرأي من بعده للكتابة على الورق الداخلي لعلب السجائر ليدون ملحوظاته في شكل مختصر وملغز وبعد تجميع «بضع ورقات مملوءة لا تفهم ولا تكاد تقرأ أهربها إلى خارج السجن لإخفائها عند أحد الأصدقاء، فمن هذه الأسطر أستمد الآن أسس الحوادث لهذا الكتاب» (الطاهر، 1951 :130).

لا يتضمن ما كتبه الطاهر في كتابي السجن تجربة الاعتقال وحسب، بل الكثير من التوثيق والمراسلات والأخبار وقصاصات الصحف، والخواطر والأفكار، بعضها يشكل تأملات في معنى السجن السياسي نفسه وكيفية خلق مجتمع بلا معتقل: «عندما أخرج من السجن سأكتب في الصحف أقترح على الحكومات أن لا تُعين ضابطًا أو قاضيًا أو وكيل نيابة في منصبه إلا بعد أن يوضع أولًا في السجن لمدة شهر أو شهرين ليجرب حياة السجون [...] ليذوق بعض ما يصنع بالناس». (الطاهر، 1951 :130). ولا شك أن هذه

(8) رسائل إلكترونية مع حسن الطاهر (كندا) بتاريخ 23/8/2020.

الفكرة التي يطرحها الطاهر لم تتحقق تاريخيًا وفقًا لهذا التصور البسيط، إذ إن الكثير من رجال السلطة الذين عانوا من السجون لم يتخلوا عنها عندما اعتلوا عروش السلطة، بل اعتمدوا الرؤية نفسها التي تصنع من أعمدة السجن السياسي دعامات لسلطة هشة وسيادة مهددة، فيلجؤون إلى فرض حالة الطوارئ، حيث يتراجع القانون لتبقى الدولة، كما يقول كارل شميت (Schmitt, 1922) المنظّر السياسي المساند للنازية وصاحب «اللاهوت السياسي» و«الديكتاتورية»، يتراجع القانون ليفرض صاحب السيادة حالة الاستثناء لتصفية الحسابات بالقتل والاعتقال. ارتبطت لحظة الاعتقال الثاني للطاهر بالوجود البريطاني والحالة القمعية بسبب احتدام الحرب العالمية الثانية في تلك المرحلة التي شهدت تقلبات سياسية عاصفة بين مختلف القوى والأحزاب السياسية والقصر وسلطة الاحتلال، كما عرفت العديد من الاغتيالات السياسية. فبينما أصدر رئيس الوزراء والحاكم العسكري حسن صبري أمر الأفراج عن الطاهر، عملت أجهزة الأمن المصرية على تعطيل الأمر، وأخبرت مكتب المندوب السامي البريطاني الذي طالب بالتحفّظ عليه، ثم هرب السجين حتى سقوط وزارة حسين سري بعد نحو سنة، ومجيء النحاس باشا، الذي سيفرج عن السجين الهارب الذي سيتسلل إلى مكتبه طالبًا الحماية. تُعبّر قصة اعتقال الطاهر وهروبه عن تلك التناقضات الموجودة داخل منظومة القوى السياسية وتشرذم السلطة في ذلك الوقت بين القصر والإنكليز وطبقات الأعيان والأحزاب بتوجهاتها وولاءاتها المتناقضة.

أما تجربة الاعتقال الثالثة والأخيرة فعلى الرغم من كونها لم تتجاوز ثلاثة أسابيع إلا أنها كانت كما يبدو شديدة الوطأة على الطاهر، لا سيما أنها جاءت في أعقاب فقدان فلسطين وشعوره بالمرارة، كما ارتبطت أسباب الاعتقال نفسها بحدث النكبة والأحداث الدرامية التي تلتها مثل قرار النقراشي باشا بحل جماعة الإخوان والذي أدى لاغتياله في كانون الأول/ ديسمبر 1948 وإعلان الأحكام العرفية الذي تبعه موجة شرسة من القمع والتعذيب والاعتقال. جاء اعتقال الطاهر بشكل مهين حيث تم القبض عليه وإلقاؤه في كراكون روض الفرج مع المجرمين في 21 تموز/ يوليو 1949 «بأمر الحاكم العسكري العام» إبراهيم باشا عبد الهادي رئيس الوزراء المحسوب على تيار السعديين: «جاء ضابط ومعه الحرس وسيارة وقال هيا بنا، ثم مد يده بقيد حديدي وأراد أن يصفدني به فصحت في وجهه بشدة وقلت له سأقاومك ولن أسمح لك بهذا العمل الفظيع الذي لن يتم إلا بعد موت أحدنا» (الطاهر، 1950: 19 ـ 20). نُقل الطاهر إلى الهاكستب الذي خصص في ذلك الوقت ليستوعب حملات الاعتقال الواسعة، وكان يضم بحسب رواية الطاهر أعدادًا كبيرة من اليهود المعتقلين على أثر حرب 48، وعددًا كبيرًا من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين المعتقلين على أثر اغتيال النقراشي. اختار الطاهر أن يبقى في القسم المخصص للإخوان، وقد احتفوا بوجوده معهم. لم يكن ينتمي للجماعة، لكنه كان من المقربين منها وتربطه صداقة ببعض أعضائها. كان يتوقع أن سبب اعتقاله هو هجومه اللاذع على الأنظمة العربية واتهامها بالتسبب في

ضياع فلسطين، وقد شكّلت هذه القضايا محور كتابه **معتقل الهاكستب** وهي الأفكار التي كتبها ونشرها في مقالاته الغزيرة في هذا الوقت وأعاد نشرها في هذا الكتاب ذي الطابع التوثيقي الغني بالتفاصيل: «وأخذت أفكر في أسباب هذا القبض والحبس، فخطرت على بالي أمور كثيرة ومنها المقالات التي نشرتها عن أسباب ضياع فلسطين وحملتي على الذين تسببوا في ضياعها وجنوا على أهلها المجاهدين الشهداء» (الطاهر، 1950 :13). كانت هذه بلا شك هي قضيته الأولى منذ بداية حياته الصحفية في مصر، عندما بادر إلى التحذير «من الصهيونية وأنها تستهدف إنشاء دولة يهودية في فلسطين» وكان هذا «في أوائل سنة 1914 بمقال» في جريدة **فتى العرب** الصادرة في بيروت (الطاهر، 1950 :35). ومن أهم ما طرحه من تفاصيل الإخفاق العسكري هو سيطرة الجيوش العربية على مناطق فلسطينية اشتعلت فيها المقاومة، وبدلًا من دعم حركة المقاومة وتسليحها، صممت القيادة العسكرية على نزع السلاح وتحييد الأهالي وقهر سكانها،على الرغم من عدم القدرة على الدفاع عن هذه الأراضي، هذا إلى جانب قبول هدنة 11 حزيران/ يونيو 1948 «لأن الجيوش المُنقِذة لم تحارب اليهود ولم تخرجهم من فلسطين بل أخرجت الفلسطينيين» (الطاهر، 1950 :47). كانت إدانة الطاهر للأنظمة العربية قاطعة وقوية: «أقل جزاء» للحكام العرب الذين تسببوا في النكبة «هو أن تسوقهم الأمة العربية إلى المحاكم الجنائية للاقتصاص منهم وجعلهم عبرة» (الطاهر، 1950 :38).

لم يختلف الأمر كثيرًا عن كتاب **ظلام السجن** الذي كان يهدف إلى كتابة تجربة السجن، لكنه تضخم ليصبح وثيقة مهمة تحمل الكثير من المشاهدات والتأويلات: «كان الباعث الأول على وضع كتابي هذا أن أتحدث فيه عن حبسي في معتقل هاكستب الذي اتخذت اسمه عنوانًا، فإذا بالقلم يشطح إلى هنا وهناك، فلم أشعر به يقف إلا الآن» (الطاهر، 1950: 674). هكذا يختتم الطاهر كتابه الذي صدر قبل كتاب **ظلام الليل** بعام واحد، وكأنه أكثر إلحاحًا وحضورًا، ينقل كارثة الفقدان الفلسطيني بعد حدوثها مباشرة، ويعبّر عن ارتباطها بمصيره الشخصي وسط فساد السياسة وأنانية الصفوة أو عدم اكتراثهم: «صورت للجيل المقبل صورة مصغرة عن فاجعة فلسطين التي لا مثيل لها في التواريخ ليحكموا بعدلهم على الجيل الحالي الذي سمح بوقوع الكارثة فسوف يحاسبه الأحفاد على تهاونه وتفريطه ولله الأمر من قبل ومن بعد» (الطاهر، 1950 :548). كما يكشف الطاهر الخطيئة المزدوجة للحكومات «العربية التي يضيق صدرها بالفلسطينيين المنكوبين بعد أن تسببت في نكبتهم، فبعض هذه الحكومات تطاردهم، وبعضها تسن القوانين لمنعهم من مزاولة أي عمل في بلادها» (الطاهر، 1950 :149). وهي أوضاع مازالت قائمة حتى اليوم ولم تتغير منذ سبعة عقود، في لبنان وقطاع غزة الذي يصف الطاهر حالته كالتالي:

350 ألف فلسطيني يقيمون في منطقة غزة ... يعيشون في منطقة رمال من الأرض طولها 35 كم بعرض ستة كم ... هذه القطعان البشرية محصورة في تلك الأرض بين قوات

اليهود من ناحية وبين البحر من ناحية، ومن الناحية الثالثة الحدود المصرية، وهي مغلقة في وجههم تجاريًا وعسكريًا، فكيف يعيشون في منطقة لا زراعة فيها ولا تجارة ولا تصدير ولا صناعة ولا اتصال بالدنيا؟ إنه معتقل كبير واسع ولكنه ينقص عن المعتقلات، المأوى والطعام واللباس! (الطاهر، 1950 :670).

بل إن عبد الرحمن عزام باشا الأمين الأول لجامعة الدول العربية كان يدعو، وفقًا للطاهر، إلى «ترحيل بقايا الفلسطينيين الذين ينزلون مصر وشحنهم إلى غزة خوفًا من أن يخلّوا بالأمن العام ويتسببوا في نشر ما ينافي الأخلاق والفضيلة»[9] (الطاهر، 461: 1950). إلا أن الطاهر ينقل كذلك مواقف الشخصيات المُنصفة، وأولها موقف النحاس باشا، فيستشهد بخطابه في 26/7/1949 ودعائه إلى الله «أن ينزل شهداء الوادي وفلسطين العزيزة منزلًا كريمًا، وأن يهيئ السبيل إلى عودة اللاجئين لديارهم عودة شريفة [...] وقد نزلت دعواته لمنكوبي فلسطين وتحيته للمعتقلين على قلوبنا بردًا وسلامًا» (الطاهر، 1950 :131). لا شك أن الطاهر كان يُشكل صوتًا مزعجًا عاليًا طوال عمله السياسي والصحفي في مصر، فليس من الغريب أن يُعتقل ثلاث مرات، ويُصادر كتابه **عن ثورة فلسطين** في 1936 (الطاهر، 1950 :171)، ويُرفض طلبه للسفر أو الحصول على جواز مصري، بل يُعرض عليه في المقابل جوازُ سفرٍ بلا عودة (الطاهر، 1950: 355 ـ 360)، وتغلق جريدته مرات، إلى أن يجبر على الرحيل. حتى أرشيفه الضخم وأوراقه فلم تهتم بها أي مؤسسة عربية بعد مماته وانتهت إلى مكتبة الكونغرس، وفقًا لشهادة ابنه الحسن. وأخيرًا يلخص الطاهر تجربته المريرة في رده على رسالة من الولايات المتحدة، أرسلها له سيد قطب شاكيًا من سطوة اللوبي الصهيوني وشعوره بالاضطهاد في المجتمع الأمريكي:

صادفت في شبابي هنا ما تذوقت أنت الآن هناك! فهذا الحال قد ذقت أنا مثله في نفس القاهرة وفي فلسطين ذاتها لا في أمريكا فقد تجرعت منه المر من قومنا لا من اليهود حين بدأت أفتح سيرة فلسطين قبل ثلاثين عامًا، فكان بعض الناس يقولون لي «من هو الخواجة فلسطين؟» وبعضهم يظن الصهيونية اسمًا لامرأة فيقول لي «ماذا عملت معك هذه المرأة! ... لترى العجب وتعرف أن الذين جنوا على فلسطين ليس اليهود فقط ولا ترومان ولا بلفور ولا بريطانيا فحسب!» رسالة إلى سيد قطب بتاريخ 29/5/1950 (الطاهر، 1950: 600 ـ 604).

(9) يعرض الطاهر أيضًا تفاصيل قمع مناضلين فلسطينيين آخرين مثل عملية القبض على المجاهد الفلسطيني سليمان العوامة واعتقاله في سجن الأجانب لتسليمه لسلطة الاحتلال البريطاني في فلسطين (الطاهر، 1950 :165). كما يحكي الأحداث الأخيرة في حياة المجاهد عبد القادر الحسيني وطرده من مصر، ثم عودته للعلاج وتنظيمه لعمليات المقاومة. (الطاهر، 1950: 234 ـ 240).

خاتمة

إن «قلم البوليس السياسي» الذي كان يلاحق الطاهر هو جهاز أنشأه الاحتلال البريطاني في العقد الثاني من القرن العشرين في مصر، للتجسس على المصريين، ولضرب محاولات المقاومة والثورة والحفاظ على وجوده بلا شرعية. وفيما بعد تأسس بداخله ما عرف بإدارة شؤون الأجانب لمتابعة الأوروبيين المقيمين بمصر، و«إدارة الشؤون العربية» المختصة بالعرب والمسلمين (الطاهر، 1950 :495)، ثم قسم فلسطين بمباحث أمن الدولة. تغيرت الأسماء وتعددت التخصصات، ليتحول «قلم البوليس السياسي» إلى «المباحث العامة»، ثم «مباحث أمن الدولة»، ثم يتخذ مسمى «الأمن الوطني» بعد موجات الغضب الشعبية العارمة في 2011 واقتحام مباني الجهاز. تتغير المسميات والأشكال والتركيبات السياسية والمجتمعية من دون أن تتغير منظومة القمع والاعتقال السياسي والتعذيب. لم تتغير لأنها تعكس طبيعة الدولة الأمنية الهشة وسلطتها الضعيفة التي تدفعها لاستخدام العنف المفرط، إذ إنه «من الناحية السياسية لا يكفي أن نقول إن السلطة والعنف ليسا الشيء نفسه. فالسلطة والعنف يتعارضان: فحين يحكم [أحدهما] حكما مطلقًا يكون الآخر غائبًا. والعنف يظهر حين تكون السلطة مهددة» (آرندت، 1992 :50)، وإرهاب الدولة، الذي تترجمه حالة الاعتقال السياسي والتعذيب والإخفاء القسري، هو أحد تجليات غياب سلطة القانون وسيادته. هذه هي المعادلة الصعبة التي صاغتها حنة آرندت في مقالها الشهير «في العنف» بغرض التفرقة الصارمة بين السلطة والعنف، وهي المعادلة المرتبطة باستمرارية واقع السجون في الأنظمة القمعية، فهي قمعية لأنها هشة، تفرط في استخدام العنف الداخلي، ويقتضي وجودها السجن السياسي بسبب غياب سلطة حقيقية وسيادة قانونية وجهاز للعدالة. أنظمة تعتقل فلسطين في سجونها كما تعتقل كل من يمثل قضايا الحرية، وكما تشارك في اعتقال ملايينٍ من فلسطيني غزة في أكبر سجون العالم المفتوحة. وقد عبّر الناقد المصري إبراهيم فتحي عن هذه الاستمرارية في العنف المفرط للسجون المصرية وأجهزة الأمن السياسي على الرغم من تغير الأسماء وتقلب تجلياتها عبر التاريخ بالتالي:

للسجن والاعتقال السياسيين في بلادنا تاريخ طويل صاحب أزمان الخازوق والتوسيط والتعليق على باب زويلة، وكان سجن الأبرياء يحيطهم دائمًا بهالة من الاحترام منذ أن سجنت امرأة العزيز سيدنا يوسف، وسجن القصر والإنجليز محمد فريد، ثم أبطال ثورة 1919 وبعد ذلك المفكرين من أمثال العقاد ثم محمد مندور وزكي عبد القادر وسلامة موسى. وبعد تموز/يوليو 1952 أحاطت الأسوار بحشد هائل من المثقفين، وأصحاب الرأي، ولم تنقطع حلقات السلسلة بعد ما يسمى بالتصحيح فقد فتحت السجون أبوابها لتطبق على أفواج بعد أفواج من الطلبة والشعراء والسياسيين والكتاب، فهناك منطق متصل يمتد من

كبار البصاصين وصغارهم قديمًا إلى رجال القلم السياسي وورثتهم من رجال الأجهزة، بالإضافة إلى ما سيجيء (فتحي، 1997 :100).

هناك إذًا بنية خفية للقمع أو ما يمكن تشبيهه بهيكلية الدولة العميقة في مصر والتي استمرت في حالة من التوتر والتردد بين دولة القانون والدولة البوليسية منذ مشروعات التحديث في القرن التاسع عشر وبناء منظومة العدالة على غرار الدولة الأوروبية الحديثة، فتخلصت الدولة من العقوبات البدنية العلنية والتعذيب والقوانين العرفية وبعض أحكام الشريعة، ليحل محلها المحاكم المدنية والقانون الوضعي ومؤسسة القضاء. ومع هذا التطور جاء بناء مؤسسة السجون العقابية في مصر مع نهاية القرن التاسع عشر لتبدو أكثر حداثة وإنسانية، وهو تطور مشابه لما حدث في أوروبا القرن التاسع عشر، والذي عدّه ميشيل فوكو مزيدًا من الرقابة والسيطرة على قطاعات أوسع من المجتمع رغم ما يبدو عليه من أنسنة للعقاب (Foucault, 1977). إلا أنه حتى هذا التطور أو ما يسمى أنسنة المؤسسة العقابية وتحديثها لم يحدث في مصر بهذا الشكل. إذ إن عملية الانتقال في سياقها الاستعماري لم تكن من أجل مشروع إنساني للعدالة بل كانت تخدم المشروع الاستعماري الذي أنجبها (Esmeir 2012; Fahmy 1999). يناقش الباحث علي الرجال أيضًا في دراسته النقدية حول «مجتمع الاشتباه الدائم» طبيعة الصراع العميق بين دولة القانون والدولة البوليسية في مصر منذ بداية مرحلة التحديث، ويذهب إلى وجود صراع خفي بين الجوهرين وأن كلا منهما يحاول الاستحواذ على مساحات أوسع في فضاء الدولة والمجتمع (الرجال، 2020). فهناك الكثير من الممارسات اللاحقة التي تشكك في عملية العبور هذه، وأن ملامح الدولة البوليسية مثل الاعتقال والتعذيب والإخفاء القسري والترحيل أو معاقبة الأهل، لم تختفِ بالمرة ولم تختلف كثيرًا عن ممارسات ما قبل التحديث أو ما قبل دولة القانون، إن لم تكن قد اشتدت سطوتُها وتوسعت بسبب استثمار الأنظمة في أجهزة بيروقراطية ذكية ومُحَدثة تقنيًا من ناحية، واعتمادها على تطويع المنظومة القانونية نفسها لتقنين العنف وإرهاب الدولة والتوسع في حالة الاستثناء التي تحولت إلى القاعدة الحاكمة. وفي هذا السياق يمكننا إعادة قراءة ذاكرة الاعتقال الفلسطيني في ظل نظم قمعية لدول قامت شكليًا بعملية التحديث فتوسعت في ممارسات الرقابة والعقاب، من دون أن تعبر فعليًا إلى دولة القانون التي تنتصر أحيانًا كما يقول علي الرجال، لكنها انتصارات استثنائية تؤكد الوجود الثقيل للدولة البوليسية. يحيا الفلسطيني داخل هذا التاريخ والجغرافية العربية حياةً عارية (nuda vita) بالمعنى الذي وصفه جورجيو أغامبين (Agamben, 1998). فهو وجود يجرّد الفلسطيني من حقوقه وكرامته وإنسانيته، وجود تحكمه حالة الاستثناء (Agamben, 2005) التي تتجلى في المعابر والنقاط الحدودية والمخيمات والسجون العربية، هو وجود اعتقالي في سجون عربية صغيرة أو كبيرة. إلا أن هذه الذاكرة الفلسطينية تكشف أيضًا عن ظاهرة

أكثر أهمية وإيجابية عندما تفكك جمود الهويات المتخيلة وهشاشة الحدود بين الكينونة المصرية والفلسطينية، وطبيعة القضية الفلسطينية كمطلبٍ إنساني جذري ومكوّنٍ أساس من مكونات الحركات التحررية الشعبية في مصر، لابد أنه سينتصر يومًا عندما تنهار آلات القمع الهشة. فإذا كانت المنطقة العربية تحولت إلى سجنٍ كبيرٍ بفعل آلات القمع هذه، فعلينا الرجوع إلى وصية الشاعر معين بسيسو: «لن يتمكنوا من قتلك ما دمت تسافر. إنها وصية السجن الخالدة».

المراجع

آرندت، حنة (1992). **في العنف**. ترجمة إبراهيم العريس. بيروت: دار الساقي.

إبراهيم، صنع الله (2005). **يوميات الواحات**. القاهرة: دار المستقبل العربي.

إمبابي، فتحي (محرر) (2004). **سهام صبري: زهرة الحركة الطلابية جيل السبعينات**. القاهرة: دار ميريت.

أمين، عادل (2003). **انتفاضة الطلبة المصريين (1972 ـ 1973)**. القاهرة: [د. ن.].

البرغوثي، مريد (1997). **رأيت رام الله**. القاهرة: دار الهلال، (كتاب الهلال).

بسيسو، معين (1978). **دفاتر فلسطينية**. بيروت: دار الفارابي.

حبشي، فوزي (2004). **سجين لكل العصور**. القاهرة: دار ميريت.

الرجال، علي (2020). **مجتمع الاشتباه الدائم**. القاهرة: المركز المصري للحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

زهران، سعد (2008). **الأوردي: مذكرات سجين**، الطبعة الكاملة. القاهرة: مركز المحروسة.

سعيد، إدوارد (2000). **خارج المكان**. ترجمة فواز طرابلسي. بيروت: دار الآداب.

شعث، رندا (2020). **جبل الرمل – سيرة**. القاهرة: دار الكرمة للنشر.

الطاهر، محمد علي (1950). **معتقل الهاكستب: مذكرات ومفكرات، فظائع حكم السعديين – مصرع فلسطين – الجامعة العربية**. القاهرة: المطبعة العالمية بمصر.

الطاهر، محمد علي (1951). **ظلام السجن: مذكرات ومفكرات سجين هارب**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

عاشور، رضوى (1999). **أطياف** (رواية). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

عاشور، رضوى (2010). **الطنطورية** (رواية). القاهرة: دار الشروق.

عبد الجواد، صالح (2019). «من دفاتر الحركة الطلابية، سهام صبري وذاكرة لحظة الاعتقال.» **العربي الجديد**: 19/4.

فتحي، إبراهيم (1997). «السجن في الخيال القصصي.» مجلة **الهلال**: العدد 3، آذار/ مارس.

كامل، نادية (2018). **المولودة: رواية نائلة كامل المولودة ماري إيلي روزنتال**. القاهرة: دار الكرمة.

كيالي، ماجد (2020). «عن فلسطين التي كانت تنتظر تحريرًا من أنظمة عربية مستبدة.» **درج**، 29 أيلول/سبتمبر <http://www.daraj.com>.

يوسف، شعبان (محرر) (2014). **أدب السجون**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller - Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio (2005). *State of Exeption*. Chicago, IL; London: The University of Chicago Press.

Benjamin, Walter (1932). *Ausgraben und Erinnern*. Ausgewählte Werke V, Berlin 2015, 428 - 429.

Benjamin, Walter (1940). «Über den Begriff der Geschichte,» in: G. Raulet (ed.), *Walter Benjamin, Werke und Nachlass*, Vl. 19, Suhrkamp, Berlin 2010.

Esmeir, Samera (2012). *Juridical Humanity: A Colonial History*. Berkeley, CA: Stanford University Press.

Fahmy, Khaled (1999). «The Police and the People in Nineteenth - Century Egypt.» *Die Welt des Islams*, New Series, 39(3), State, Law and Society in Nineteenth - Century Egypt (November), pp. 340 - 377.

Foucault, Michel (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Random House. (Penguin Classics)

Rancière, Jacques (1995). *On the Shores of Politics*. London: Verso, [1990].

Rancière, Jacques (2004). *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minnesota, MN: University of Minnesota Press, [1995].

Rancière, Jacques (2010). *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. London: Bloomsbury Academic.

Schmitt, Carl (2015). *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker and Humblot, [1922].

الكوسموبوليتية الجمالية الثقافية واختبار المقارنة: حالة الشباب في فرنسا وفي تونس(*)

فانشيزو سيشيلي(**)

أستاذ علم الاجتماع، جامعة باريس ـ ديكارت.

سيلفيا أكتوبر(***)

باحثة في قسم الدراسات والتوقعات المستقبلية والإحصائية، وزارة الثقافة الفرنسية.

ونادية تارهوني(****)

زميلة أبحاث في مركز ماكس فيبر ـ فرنسا.

ترجمة: مارتينا مدحت

ملخص

تؤدي الزيادة في التداول الدولي للمنتجات والمراجع الثقافية إلى تعديل عميق لإطار الاستقبال لدى الشباب، الذين هم أكثر انخراطًا في عولمة الثقافة. يهدف هذا المقال إلى فهم الطريقة التي يتفاعل بها الشباب الفرنسي والتونسي مع الآخر ـ الحقيقي و/ أو المُتَصَوَّر ـ من خلال الاستهلاك الثقافي وبالتالي تغذية التصورات من أماكن أخرى، والتي يتردد صداها مع ممارسات التنقل أو الترتيبات اللغوية الخاصة بهؤلاء الشباب. من منظور

(*) هذه المقالة هي نسخة منقحة من الفصل: Vincenzo Cicchelli, Sylvie Octobre et Nadia Tarhouni, «De Shakira à The Great Gatsby et Soliman: Cosmopolitisme esthétique chez les jeunes français et tunisiens,» dans: Abdelfettah Benchenna, Hélène Bourdeloie et Zineb Majdouli, dirs., *Cultures et jeunes adultes en région méditerranée - circulations, pratiques et soft power* (Paris: L'Harmattan, 2019).

(**) البريد الإلكتروني: vinvcenzo.cicchelli@msh-paris.fr

(***) البريد الإلكتروني: sylvie.octobre@culture.gouv.fr

(****) البريد الإلكتروني: nadia_tarhouni@hotmail.fr

العالمية الجمالية الثقافية، يجادل هذا النص بأن شخصية جديدة للمستهلك ظهرت في عصر عولمة الثقافة: الهواة الكوسموبوليتاني. هذا الأخير يستخدم المحتوى الثقافي لتغذية علاقته بالعالم، بدرجات متفاوتة، أكثر أو أقل وعيًا وفاعلية، ولنتائج متناقضة قد تتراوح من الانفتاح إلى المسافة الناقضة. يستند المقال إلى البحث المنهجي النوعي من خلال مقابلات متعمقة أجريت مع شباب في البلدين (43 مقابلة في فرنسا، 35 مقابلة في تونس).

الكلمات المفتاحية

الكوسموبوليتانية الجمالية الثقافية، عولمة الثقافة، الهواة، الاستقبال، الشباب، تونس، فرنسا.

Abstract

The increasing international circulation of cultural products and references profoundly changes the framework of reception of young people, who are the most involved in the globalization of culture. This chapter intends to understand how young French and Tunisians socialize with otherness - real and/or dreamed of - through cultural consumption and thus nourish imaginations from elsewhere, which resonate (or not) with their mobility or their linguistic dispositions. From the perspective of aesthetic - cultural cosmopolitanism, this text argues that a new figure of the consumer has been born in the age of cultural globalization: the cosmopolitan amateur (Cicchelli and Octobre, 2018). The latter uses cultural content to nourish its relationship to the world, to varying degrees, more or less conscious and committed, and for contrasting results, ranging from openness to critical distance. The article is based on in - depth interviews conducted with young people in both countries (N in France = 43, N in Tunisia = 35).

Keywords

Aesthetic - cultural cosmopolitanism, globalization of culture, amateurism, reception, young people, Tunisia, France.

مقدمة

تنتشر المنتجات الثقافية بصورة متزايدة وتُمثل قراءات جديدة للعالم بفضل التصورات المرتبطة بها. شاكيرا، المغنية الكولومبية المشهورة عالميًا، أصبحت راية كأس العالم لكرة القدم في جنوب أفريقيا (في عام 2010)، في سياق ما بعد الفصل العنصري، بأغنيتها المُلقبة «واكا واكا»، المستوحاة من الموسيقى الأفريقية الجديدة. كما أصبحت ناروتو[1]، وهي سلسلة من المانغا اليابانية، واحدة من قراءات ما قبل النوم للشباب، ولا سيما في فرنسا، ثاني أكبر

(1) ناروتو هو مانغا « شونن» كتبه ورسمه ماساشي كيشيموتو. تدور قصة ناروتو في عالم رجعي مستقبلي، يمزج بين الترقب ويقدم شخصيات تقليدية من الخيال الياباني (النينجا والساموراي).

سوق للمانغا في العالم[2]. إن قراءة المانغا، من اليسار إلى اليمين وبدءًا من نهاية الكتيب، تقوم بتحويل قانون القراءة في العالم الغربي والقوانين الجمالية للاستقبال. وإضافة إلى ذلك، فإنها تُعيد تشكيل التخيلات، وذلك من طريق إطلاع القراء الشباب على المدونات الثقافية والمعايير الاجتماعية التي أحيانًا تبعد كثيرًا عن التي توجد في أوروبا: وهذه المانغا تطرح أحيانًا رمز الشرف، أو البوشيدو (وهي مجموعة من المبادئ التي تمثل أخلاق المحارب الياباني)، كما تطرح أيضًا قضية العلاقة غير المتكافئة بين الجنسين والأجيال وما إلى ذلك. وأخيرًا، فإن «سليمان»[3] سلسلة تلفزيونية تركية (أول إذاعة في عام 2011)، قد شهد نجاحًا باهرًا في بلدان الوطن العربي، فقد أعاد بناء الماضي العالمي للإمبراطورية العثمانية.

وتشير هذه الأمثلة الثلاثة إلى أي مدى الاتصال بالمنتجات الإعلامية الثقافية الكوسموبوليتية (Macé and Maigret, 2006)، التي تُشَكِل الإبداع والتصورات الثقافية، يستحق أن نولي اهتمامًا به لأنه يعدل إطار استقبال هذه المنتجات. كما تشير إلى كيفية فهم التغييرات في الاستقبال الجمالي والثقافي الناجمة عن الارتفاع القوي لاستهلاك منتجات الصناعات الثقافية الكوسموبوليتية وكيفية فهم آثارها على تكوين علاقات جديدة في العالم، ولا سيما عندما تأتي هذه المنتجات من بلدان كانت تعَدّ في السابق بعيدة، غريبة أو هامشية.

للإجابة عن هذا السؤال، سوف نبني تحليلاتنا على منظور عالمي (Cosmopolitan Perspective) إن كلمة الكوسموبوليتية غير واضحة وتحمل تضمينات كثيرة، وهذا الوصف المزدوج هو نتيجة لترسيبات تاريخية طويلة (Cicchelli, 2018). ولنتذكر مع ذلك، دون أن نرجع إلى أصل الكلمة، أن استخدامها العلني في المجتمعات الحديثة غامض. وباللغة المشتركة، نادرًا ما تُسمع كلمة Cosmopolitan بطريقة محايدة. وهو كثيرًا ما يشتمل على دلالة ازدرائية عندما ينطوي على رفض الخضوع لسلطة محلية، أو وطنية، ويؤكد «الرغبة في التصديق على الانتماءات المتعددة» (Posnock, 2000: 802). وكانت هذه الرؤية لفرد بلا حدود، بل وقد يكون خائنًا لوطنه أيضًا، واحدة من أسس معاداة السامية الألمانية، كما أشار إينزو ترافيسو (Traverso, 2002).

مع ذلك، على مدار العشرين عامًا الماضية، أشار بعض المؤلفين إلى كلمة الكوسموبوليتية (Cosmopolitan) من أجل اقتراح منظور يتيح لنا استكشاف الديناميات الثقافية للعولمة بطريقة أصلية (Hannerz, 1990; Beck, 2006; Germann Molz, 2011). وانطلاقًا من الفكرة المقبولة على نطاق واسع بأن الغيرية الجمالية والثقافية والعرقية والدينية موجودة في المجتمعات المعاصرة، فإن هذا المقال سوف يبحث في الآثار التي تم إحداثها للتصورات

(2) هذه الأغنية، التي تسمى أيضًا «This time for Africa» غنتها شاكيرا باللغة الإنكليزية والإسبانية، برفقة مجموعة جنوب أفريقيا فريشلي جراوند. قرار Waka Waka مأخوذ من أغنية Zangaléwa، التي كانت في الأصل أغنية حرب أفريقية.

(3) يتم بث هذه السلسلة في أربعين دولة، منها اثنتان وعشرون في الشرق الأوسط.

الثقافية من خلال استهلاك المنتجات الثقافية المتداولة في السوق العالمية. كما سيحاول توضيح المراجع والمعايير الجديدة للتقدير التي يجري إعدادها، وكيف ستبني هذه المعايير والمراجع جمالية كوسموبوليتية جديدة (Cicchelli, Octobre and Riegel, 2019). هل يؤدي هذا الاتصال الدائم بالمنتجات الثقافية ذات التداول العابر للحدود الوطنية إلى تغيير الرابط بالآخر، بالحقيقة، وبالتصورات وبالتخيلات؟ (Cicchelli and Octobre, 2018) .

للإجابة عن هذه الأسئلة، سنعتمد على تحليل مجموعة من المقابلات التي أجريت مع الشباب الذين يعيشون في فرنسا وتونس، والذين تم اختيارهم من ظروف اجتماعية وسياسية بل وحتى دينية مختلفة. من خلال هذه المجموعة من المقابلات، نقوم بتحليل أعمال الاستقبال التي يقوم بها هؤلاء الشباب والتي تجعلهم «هواة عالميين» (Cicchelli and Octobre, 2018): فهم مستهلكون يستخدمون المحتوى الثقافي لتغذية علاقتهم بالعالم، بدرجات متفاوتة ـ أكثر أو أقل وعيًا والتزامًا – وبنتائج متباينة، تتراوح بين الانفتاح والقبول، إلى المسافة والبُعد الحرج، بل وحتى إلى الرفض.

أولًا: إلى ما هو أبعد من الاستهلاك الثقافي الشَرِه (الأمنيفوريزم)[4]

1 ـ العولمة والتنوع الثقافي

يُعَدّ التداول السريع والواسع للمنتجات الثقافية، وهو إحدى السمات الرئيسية المُشّكِلة للعولمة، التي يتم تحليلها غالبًا من حيث إفقار الثقافات واختفاؤها (كما يتضح من نجاح قراءة أطروحة ماكدونالدز لجورج ريتزر) (Ritzer, 2004). كما دافع باحثون آخرون عن منظور آخر، يعرض العولمة كوسيلة وموَجِّه للإثراء المحتمل وذلك من خلال التهجين والتكاثر والهيمنة (Appadurai, 1996; Pieterse, 2009; Amselle, 2010). وهكذا أظهر موتي ريجيف (Regev, 2007) كيف أن موسيقى البوب ـ روك توفر المواد للتعبير عن شكل من أشكال التفرد العرقي والثقافي من خلال الهيمنة على أشكال التعبير الدولي.

وعلى نحو مماثل، بالنسبة إلى ستيفن تيو (Teo, 2010)، فإن الخيال السينمائي المعاصر يقوم على منطقين متكاملين، يؤكد المنطق **الأول** فكرة أن السينما الوطنية ـ في هذه الحالة الآسيوية ـ يمكن أن تمثل طريقة جديدة للعروض والتمثيل السينمائي، ويشير **الثاني** إلى أن هذه السينما تخترق السوق العالمية باستخدام «تقنيات شاملة للثقافات» للتعبير السينمائي. بعبارة أخرى، إن الأشكال الأصلية التي نشأت في هوليود يعاد تفسيرها من جانب صنّاع الأفلام والجماهير الآسيوية، وذلك بهدف إضفاء طابعهم المميز على هذه الأفلام.

(4) مصطلح يشير إلى الأشخاص ذوي الأذواق والممارسات الثقافية المتنوعة (المترجم).

هذه التحليلات، التي تتعلق بالخصائص الجمالية والمحتوى الثقافي للمنتجات الثقافية، ليست تلك التي نود الوقوف عندها هنا، ولكننا نطرح فكرة أخرى مع الأخذ في الاعتبار أن الخيال الذي أنتجته القصص الكوسموبوليتية يمكن أن يؤثر في وجهات نظر العالم وبخاصة أولئك الذين يشاهدون ويقرأون ويستمعون.

2 ـ الكوسموبوليتية: صورة رمزية للمستهلك الثقافي الشَرِه في نظام ثقافي معولم

على جانب التحليل الاستهلاكي/ الاستقبالي الثقافي، الذي يُعَد وجهة نظرنا ونهجنا الذي نفضله، اقترح علم الاجتماع الثقافي رمز المستهلك الثقافي ذي الأذواق والممارسات الثقافية المتنوعة كشكل جديد، مختلف ومتميز (Peterson et Kern, 1996). إن الاستهلاكية الثقافية المتنوعة (Omnivorism) هي إعادة تنظيم مبادئ التمييز، التي لم تعد تحدث من خلال حصرية الأذواق كما كان الحال عليه من قبل، ولكن من خلال القدرة على الجمع بين السجلات الثقافية الأجنبية المختلفة (Warde, Wright and Gayo - Cal, 2009).

ومن الممكن أيضًا أن يُنظَر إلى هذا المذهب الجامع بوصفه تأثيرًا ناتجًا من قيم النسبية الثقافية التي نشأت في سياق من التعددية الثقافية المتزايدة ـ وبخاصة بين الشباب، سواء لأنهم أكثر قدرة على التنقل أو لأنهم هم أنفسهم ناتجون من الاتحادات الزوجية المختلطة ـ وتحت تأثير التداول المتسارع للمحتوى الثقافي المعولم والهجين (Coulangeon, 2003; Lizardo and Skiles, 2008)، يعتبر الشباب ذو الحظ الأوفر (Octobre, 2014).

يرى بول دي ماجيو (Di Maggio, 1987; 1992) أن الكوسموبوليتية الجمالية يمكن عدّها نتاجًا لتحولات التصنيفات الجمالية التي تتفق مع تزايد عدم تجانس وتجزؤ الفئات الاجتماعية في العالم المعاصر، وإلى تحولات «الحدود» التي تبنيها وتكونها هذه الفئات الاجتماعية من أجل تحديد وتمييز نفسها عن المجموعات الأخرى (Lamont and Fournier 1992; Lamont and Molnar, 2002) – ولا سيما في الطبقات المتوسطة الحضرية وطبقة العمال في القطاعات الفكرية أو التعليمية.

تناولت الدراسات حول هذا الموضوع العلاقة مع العولمة بطريقة جزئية وهامشية (Peterson 2004; Coulangeon 2017)، دون الأخذ في الاعتبار آثار ذلك في الذخيرة الثقافية والجمالية، والمكانة التي اتخذتها المنتجات الخارجية أو المهجنة، وبخاصة عند الشباب.

بالنسبة إلى الشخص ذات الممارسات الثقافية المتنوعة، يُعَد المدح والثناء على التنوع جزءًا من شرعية ثقافية مبنية على «التحول المثالي للشخص المثقف مما يتوافق مع متطلبات العالم المعولم، حيث الطبقات والثقافات لم تعد متجانسة، والذي فيه تهيمن مفاهيم كالتالية: المرونة والتكيف للتغيير» (Fridman and Ollivier, 2004: 115).

وإذا كان المفهوم الكلاسيكي للرجل المثقف، هو أن يكون على دراية ومعرفة بالأعمال

الثقافية الكوسموبوليتية الغربية؛ والتي تُعَد أساس علاقته بالعالم، «فإن الشخص المثقف في الألفية الجديدة سيكون شخصًا يعرف ويحب، ولو بصورة سطحية، مزيج انتقائي من الأشكال الفنية القادمة من العوالم الثقافية التي تعتبر تقليديًا متميزة» (Fridman and Ollivier, 2004: 116).

وفي حين كان الاستبعاد المتسلط علامة فعّالة للمكانة في طبقة متوسطة متجانسة نسبيًا ومحددة جيدًا، مكوَّنة ومستندة إلى رؤية استعمارية توسعية للحضارة الغربية، فإن الإدماج النَهِم من شأنه أن يتماشى مع تصور عالم يعزز التنوع الثقافي (Peterson and Kern, 1996).

ومع ذلك، بعد بضع سنين، يبدو أن بيترسون نفسه (Peterson, 2004) يشكك في التكافؤ بين الانفتاح على الاستهلاك الدولي المناسب للكوسموبوليتية والانتقاء بين الأذواق الذي يحدد المستهلك الشره عندما يستحضر الصلة بين العولمة وبين الاستهلاك الثقافي النَهِم: حتى لو كانت الكوسموبوليتية تشير إلى ذوق يتجاوز الحدود الوطنية، فإن كلمة «آكل كل شيء أو الأومنيفور (omnivorité) «تبدو لنا أكثر ملاءمة، لأنها تعني: أذواق لا تعبرُ حدود الأمم فحسب، بل تعبرُ أيضًا حدود الطبقات الاجتماعية، والجنس، والأعراق، والأديان، والأعمار، وغيرها من الحدود المماثلة» (Peterson, 2004: 159).

3 ـ خصوصية النهج من خلال الكوسموبوليتية الجمالية الثقافية

سنهتم هنا بالتركيز على تعرُّض الأفراد للمنتجات الثقافية المتداولة في السوق الكوسموبوليتية باستخدام التوجه الجمالي ـ الثقافي العالمي، إذا كانت الرحلات الثقافية تمثل أيضًا العلاقة مع العالم ـ مثل زيارة متحف أثناء الإقامة في الخارج على سبيل المثال، فهي أكثر ندرة واستثنائية من استهلاك المنتجات الناتجة من الصناعات الثقافية المعولمة.

في عالم أصبح فيه التنوع وعدم التجانس «في الطريق إلى أن يصبح جمالية كوسموبوليتية للنظام العالمي الجديد» (Turgeon, 2002: 230)، يظهر التوجه العالمي في أشكال من الفضول والانجذاب نحو المنتجات والممارسات التي تكمن رموزها الجمالية خارج الشريعة العرقية الجمالية للفرد في جميع مجالات الإنتاج والاستهلاك الثقافي. وهذا الارتباط الناتج من استهلاك المنتجات الثقافية العابرة للحدود الوطنية، يُشير إلى الانفتاح (أي انفتاح العقل)، والرغبة في مواجهة الاختلافات الثقافية، والرغبة في عبور الحدود الثقافية و/أو السياسية (Hannerz, 1990). في هذا السياق، ما يتركه منظور الاستهلاك الثقافي الشَرِه في الظل دون توضيح ـ أي العمليات المنعكسة للاستهلاك الثقافي للمنتجات المعولمة – تصبح مركزية بالنسبة إلينا، عندما يستحضر بيترسن شكل المستهلك الشرِه (الأومنيفور)، فإنه يُركز فقط على مورفولوجية المخزون الثقافي (كثافة الممارسات ونظام الأذواق) من دون النظر في أنماط الاستهلاك أو الآثار المحتملة في التمثيلات أو المراجع الثقافية للمستهلكين. ويهدف النهج العالمي للاستهلاك المعولم إلى مراعاة انعكاسية

الفاعلين من خلال أنماط التكييف، أي الأنماط المُستخدمة لتكييف شيء ما مع استخدام محدد.

4 ـ الكوسموبوليتية الجمالية الثقافية العادية

ويمكن اعتبار هذه الانعكاسية مهارة، كما يمكن استجواب أساليب التدريب والتفعيل الخاصة بها، ويمكن أيضًا اعتبارها ترتيبًا جماليًا وثقافيًا تم دمجه أو نقله أو تعلمه أو اكتسابه كرأس مال – لاستخدام مصطلح بورديو (Bourdieu, 1979) ـ موزع بصورة غير متساوية على السكان.

في الأدب، هناك معارضة قوية بين أولئك الذين يعتقدون أن الكوسموبوليتية هي العلامة التجارية للنخبة (Calhoun, 2002)، أو أنها تُكتسب من خلال تجارب غير عادية، مثل الرحلات التدريبية (Cicchelli, 2012) وأولئك الذين يؤمنون، على الضد من ذلك، أن هناك شكلًا «عاديًا» «يوميًا» من أشكال الكوسموبوليتية (Skrbis and Woodward, 2007).

وعلاوة على ذلك، فإن الطفرات والتغيرات في الشرعية الثقافية (Coulangeon, 2011)، تشكك أيضًا في القدرة على الاكتشاف لدى الطبقات الاجتماعية (والتقسيم الطبقي الثقافي على غرار الفكر الخاص ببورديو) على الإبلاغ عن مسارات الاستهلاك الثقافي الفردية (Emmisson, 2003)، والتي يمكن التعبير عنها بوجه أفضل بفكرة الكوسموبوليتية الباهتة (Cosmopolitisme Banal).

ومن الممكن عندئذ استيعاب التوجه الجمالي الثقافي العالمي من خلال الاستهلاك اليومي للثقافات الإعلامية، التي يقوم بها جميع الشباب الآن وليس فقط فئة معينة منهم، ونحن نفترض أن القوة التحويلية التي تتمتع بها هذه الاستهلاكية تُعد نسبية بالنسبة إلى ظاهرها المُعتاد في الحياة اليومية.

وقد أظهرت تحليلات الاستقبال أن المهارات التي طُورت في سياق الاستهلاك الثقافي هي مهارات حقيقية (Pasquier, 2002)، وأنها لا تحظى بالمصادقة أو الدعم الكافي من جانب مؤسسة (ولا سيما المدرسة والجامعة) واستُبعِدَت بحكم الواقع من تعريف رأس المال الثقافي. وهكذا يمكن العثور على التوجه العالمي في فئات المهاجرين والهواتف المحمولة، ويمكن لمهارات تعدد اللغات لدى الشباب المهاجر أن تمكنهم من الوصول والاستفادة من المنتجات القادمة من مجتمعهم ومن المجتمعات التي أتى منها والداهم أيضًا. وهذه الكوسموبوليتية الجمالية الثقافية لن تكون أدنى مرتبة من تلك التي لدى نخبة الشباب الخريجين والمتعددي اللغات (Cicchelli [et al.], 2018).

منذ تسعينيات القرن العشرين، كان تحليل النقد الدولي للنجاح العالمي الذي حققه الراب الفرنسي رمزًا لهذه الظاهرة، ويعتقد هذا الأخير أن الراب الفرنسي أكثر من الأول لا يزال أقرب إلى المطالب الاجتماعية والسياسية لمجتمعات الشباب في الضواحي الشعبية

والشباب من الأصول المهاجرة، هؤلاء الشباب يُعدّون صناع هذا النوع من الموسيقى وأول هواتها، وعلى النحو نفسه وفي الفترات نفسها، في تونس، تم استيراد كل من الراي والراب والعديد من الأساليب الموسيقية الأخرى، مباشرة من بلدان المنشأ أو تم إنتاجها مباشرة في تونس من جنب مغنّين تونسيين فسّروها باللهجة التونسية. وفي السياق السياسي التونسي للحرمان من الحريات، كانت بعض المنتجات محظورة بانتظام حتى سنوات قليلة؛ في هذا السياق كانت الحيازة على المبيعات تعود إلى السوق السوداء.

إذا كانت بعض النماذج الموسيقية المهيمنة في فرنسا كما هو الحال في تونس غريبة بشكل واضح في البداية، فقد انتهى الأمر بمرور الوقت إلى أن استقلوا لكي يصبحوا أنواعًا موسيقية تحتل مكانة بالغة الأهمية في ذخيرة ثقافية لجيل كامل، وهذه التداولات بالتحديد ـ بجانب إعادة تدويرها / إعادة اختراعها ـ هي التي تساهم في تكوين تصورات وتبرر وجود الكوسموبوليتية « العادية» (Cosmopolitisme ordinaire) القوية في هذا التيار الصناعي السائد، بالطريقة نفسها التي توزع بها الصناعات الثقافية منتجاتها على الشباب بأكمله، فإن التوجه الجمالي الثقافي العالمي يمكن أن يعبر جيلًا ويقوم بتشكيل نوع جديد من «الذوق الجيد»، حتى وإذا كان يمكن نشر هذا التوجه وفقًا لدرجات وأشكال وطرائق متغيرة والاختلافات التي يمكن حسابها (جزئيًا على الأقل) من خلال التحليل من حيث الطبقات الاجتماعية ومن حيث التطلعات (Cicchelli and Octobre, 2017).

5 ـ الكوسموبوليتية الجمالية الثقافية غير المقصودة

قد يتساءل المرء ما إذا كانت الرغبة والشراهة (Sullivan and Katz - Gerro, 2007) في استهلاك المظاهر الثقافية والفنية في حد ذاتها تدعم الانفتاح العالمي ـ وهو ما توحي به الأعمال في كل مكان على سبيل المثال ـ وإلى أي مدى تسبب هذه الأعمال ردود الفعل الانعكاسية؟ فمن بناء الأخلاق الجمالية الكامنة في الطارد إلى الوعي الأخلاقي للآخر، لا توجد خطوة واحدة فحسب: فالتداول عبر الوطن للمنتجات الثقافية من الممكن أن يساعد في غرس مشاعر كوسموبوليتية من دون توليد الاهتمام أو الالتزام الحقيقي بالآخرين بالضرورة (Cicchelli and Octobre, 2018).

هذا التداول والانتشار يمكنهم إنتاج أشكال من الإدمان أو حتى من اللامبالاة طويلة المدى للمنتجات التي أصبحت مألوفة من خلال كونها مُستخدمة كثيرًا. ولذلك فإن السؤال المطروح هنا هو معرفة المزيد عن المضمون وعن أشكال التعلم التي تتيحها المنتجات الثقافية العابرة للحدود الوطنية بوجه أفضل.

ولتوضيح ما تعنيه الكوسموبوليتية الثقافية الجمالية في سياق تضخم التدفقات الثقافية العابرة للحدود الوطنية وتثقيف الشباب، يستند عملنا إلى التمييز الأساسي بين الكوسموبوليتية غير الطوعية، المرتبطة بالآثار الهيكلية للعولمة، والكوسموبوليتية المقصودة،

المرتبطة بممارسة التفكير الانعكاسي (Regev, 2011). إن الكوسموبوليتية تُسمى اللا إرادية ما دام الأفراد لا ينخرطون بوعي في عملية اللقاء مع الآخرين، بل يجدون أنفسهم محاصرين بالتدفقات الثقافية التي تمُثل حياتهم اليومية. على النقيض من ذلك، فإن الكوسموبوليتية الجمالية الثقافية المتعمدة تتسم بالانعكاسية والطوعية، إذا إنها تتوافق مع مواقف واعية تهدف إلى الانفتاح على العالم من خلال المنتجات الثقافية (Cicchelli, 2017).

6 ـ تحوُّل الهواة العالميين

سنشير إلى مصطلح «الهواة العالميين» لوصف الذوق والمهارات والخيالات التي طوِّرت من خلال استهلاك المنتجات الأجنبية (Cicchelli and Octobre, 2018). ويختلف هؤلاء الهواة عن سابقيهم، لأن هذا المصطلح ينطوي على التزامات ـ ربما سريعة الزوال وقابلة للانعكاس ـ في مجموعات ثقافية لا يتم تعريفها بدقة من خلال التعليم أو من خلال الإطار الوطني، كما يشير نموذج بورديو.

علاوة على ذلك، هذه الهواية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالأهمية المتزايدة للتنشئة الاجتماعية الأفقية للأجيال من جانب أقرانهم والمكانة التي تتخذها الشبكات الاجتماعية الرقمية التي لا تسهل فقط التوصية الثقافية خارج الأطر المؤسسية والجغرافية المقيدة، ولكن أيضًا المشاركة النشطة لمجتمعات الهواة (Octobre, 2018). تعمل الهواية كمورد لبناء الذات، بدلًا من أن تكون كفخٍّ مقصود (Benett, 2013; Citton, 2014; Flichy, 2010).

في الواقع، ليس السؤال هو قياس درجة المعرفة الفعّالة بثقافات الآخرين بقدر ما هو درجة القرب (أو المسافة) المتصورة مع الآخر في سياق التداول الهائل للمنتجات الثقافية التي تقدم الآثار المحتملة، التي تعمل كنوافذ للعالم.

ثانيًا: الكوسموبوليتية الثقافية الجمالية لدى الشباب

الأدوات: يستند التحليل إلى 43 مقابلة أجريت في فرنسا بين عامَي 2012 و2014 (Cicchelli et Octobre, 2017)) و30 مقابلة أجريت في تونس عام 2013 نادية تارهوني، أطروحة الماجستير التي تم دعمتها في 2019 في الـ EHESS (Nadia Tarhouni, Mémoire de master soutenu en 2019 à l’Ehess) مع شباب تتراوح أعمارهم بين 16 و29 عامًا، أغلبهم من سكان الحضر (تعتبر المراكز الحضرية مناطق تمركُز التدفقات الثقافية الكوسموبوليتية والسكان المتعددي الثقافات) ولكنهم يأتون من مختلف الخلفيات الاجتماعية.

ويتضمن دليل المقابلة وصفًا للذخيرة الثقافية، ووصفًا لوسائل التخصيص – ولا سيما في ما يتعلق باللغة / اللغات ـ ويتضمن أيضًا تحقيقًا في تصورات العالم (الجذب/التنافر تجاه بعض البلدان والمناطق الثقافية)، ومشاعر الانتماء.

1 ـ التونسيون والفرنسيون (النموذج النظري للكوسموبوليتية الجمالية الثقافية)

ولجعل هذا النهج عاملًا، نقترح النموذج النظري التالي ـ الموضح في الشكل الرقم (1). فهذا يسمح لنا بتفسير «مورفولوجية» الكوسموبوليتية الجمالية الثقافية وفهم عمل الهواة العالميين (Cicchelli and Octobre, 2019). وينقسم هذا النموذج إلى مرحلتين:

أولًا، تقديم وصف لعملية التنشئة الاجتماعية وذلك من خلال دينامية ثلاثة عناصر رئيسية هي:

1) الانفتاح والفضول الجمالي – الثقافي للعالم من خلال الاستهلاكي.

2) مجموعة من الموارد التي تسمح للفرد أن يلتقي بالعالم (من خلال السفر والتنقل الحقيقي أو من طريق الإنترنت أو من خلال المهارات اللغوية).

3) مقياس الانتماء إلى العالم. بما أن الشباب الفرنسي يميل إلى أن يكون أكثر استثمارًا في الاستهلاك الثقافي من الأجيال الأكبر سنًا (Octobre, 2014)، وأكثر تنقلًا (Cicchelli, 2012)، وأكثر حساسية لضرورة الانفتاح (Wagner, 2010)، فإن الثقافة الكوسموبوليتية الجمالية يمكن اعتبارها «مجموعة أدوات» (Swidler, 1986) لفهم عمليات التنشئة الاجتماعية للأجيال الشابة في سياق عولمة الثقافة.

ـ ثم نقترح تحليلًا للهواة العالميين استنادًا إلى دينامية تأخذ في الاعتبار ما يلي:

أ) بناء صلة عاطفية.

ب) نشر التفكير المنطقي.

ج) المواجهة وإدارة توترات الانتماء – من خلال الاتصالات الممكنة التي لا حصر لها مع الآخر من خلال المنتجات الإعلامية الثقافية في العالم المعاصر.

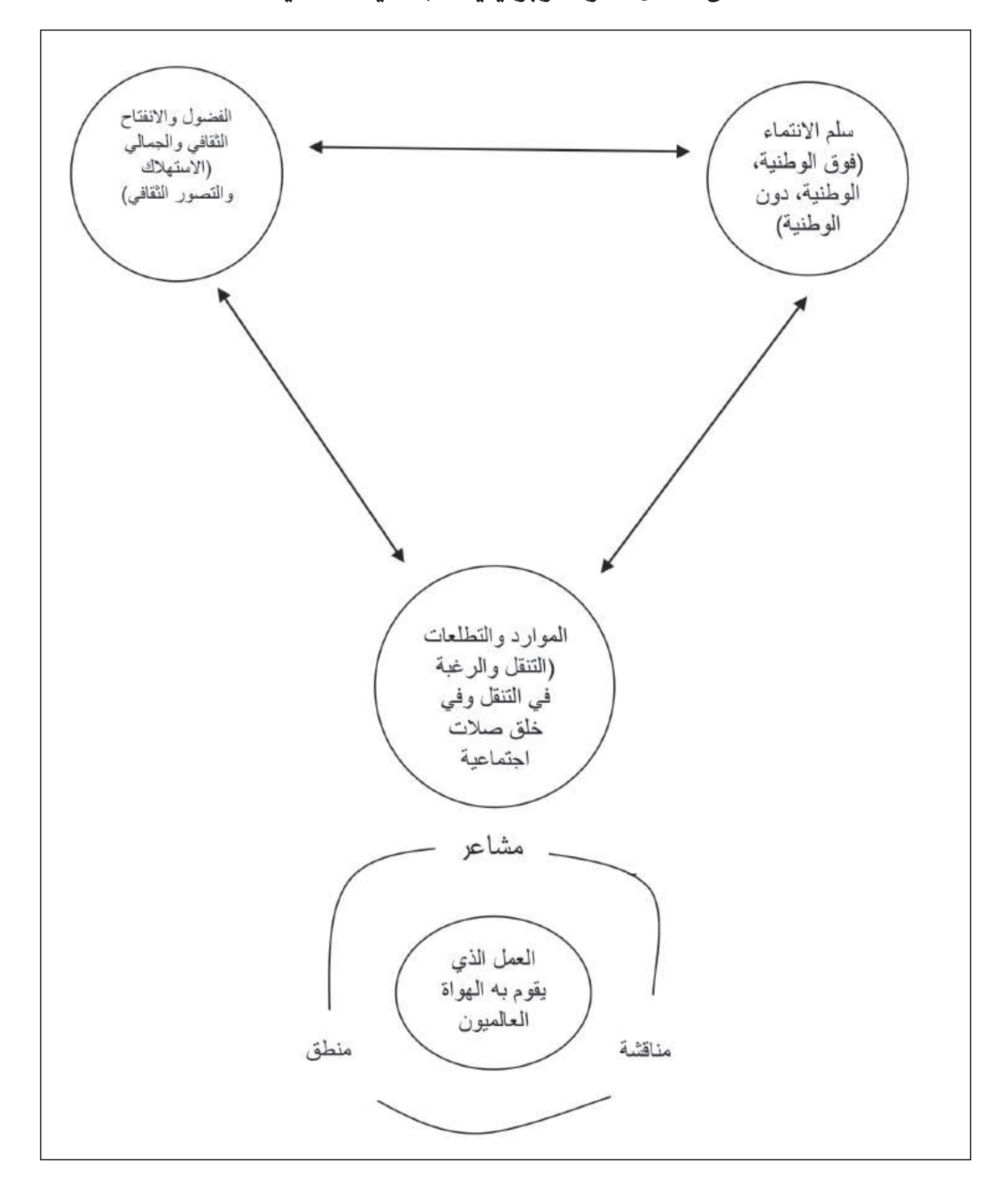
وتؤدي هذه الآليات الثلاث إلى تنمية القدرة على تسجيل النفس وتوجيهها في العالم. إن ما يبحث عنه الشباب من خلال الأعمال والمنتجات الثقافية التي يستهلكونها هو تحفيز فضولهم، هذا التحفيز بمنزلة نفي للحياة اليومية والمألوفة، ويكفي أن يكون الإطار المصور بواسطة عمل أو منتج ثقافي ينتمي إلى واقع وطني آخر، ما يهم هو أنه يقدم مسافة ثقافية مهمة ولها دلالة، وهذه المسافة قد تكون مسافة جغرافية أو تاريخية أو اجتماعية.

ومن ثم يعتبر العمل قادرًا على خلق إثنوغرافية من خلال المسافة الثقافية (المتصورة

ذاتيًا) بين العالم الموصوف وعالم المُلاحظ. وفي سياق الأعمال الخيالية بوجه خاص، أصبحت المنتجات الثقافية ـ لإعادة صوغ ما قاله ليفي شتراوس حول الأسطورة ـ «من الجيد التفكير» بالنسبة إلى المستهلكين، هذه الآلية الانعكاسية، المرتبطة بقوة بالأبعاد العاطفية للذوق، هي التي تهمنا هنا.

الشكل الرقم (1)

عمل الهواة العالميين في إطار التنشئة الاجتماعية من خلال الكوسموبوليتية الجمالية الثقافية



2 ـ السياقات الوطنية والطموح المُقارن

إن الهدف من المقارنة بين فرنسا وتونس يعتمد على وجود ماضٍ مشترك بينهما مرتبط بالاستعمار، كما أن ما يُعزز هذا الهدف هو استناده إلى المزج والتبادل الثقافي والسياسي والاجتماعي الذي يربط بين البلدين(5)، على الرغم من وجود خصائص وطنية قوية (Breviglieri and Cicchelli, 2007).

يشترك الشباب الفرنسي والشباب التونسي في رغبتهم الثقافية القوية ـ فالاستهلاك الثقافي هو إحدى سمات الحداثة التي يجسدها هؤلاء الشباب كل منهم بتميُّز ـ لكن العلاقة بين الأبعاد السياسية والثقافية يتم نسجها بصورة مختلفة.

على جانب من البحر الأبيض المتوسط، أعطى الربيع العربي القضايا الثقافية حدة وتركيزًا جديدًا، حيث نجد أن هذه الأسئلة (بالمعنى الواسع) برزت بين مطالب الشباب المستفيدين إلى حدٍ كبير من الدورة الكوسموبوليتية للمنتجات والمراجع والصور والمعلومات، كما أيضًا يستفيدون من عملية تعزيز التعليم العالي، في سياق تعدد اللغات القوي (التونسية والفرنسية والإنكليزية والأدبية العربية). إن الشباب التونسي، الذين يبلغ عددهم (54 بالمئة من السكان أقل من 30 عامًا) يُعدّون من حاملي الدبلومات.

يتم خلط إرث الاستعمار بنموذج ثقافي علماني، حيث للدين وجود قوي، سواء في الفضاء العام أو على مستوى التشريعات. كما أن نسبة الهجرة منخفضة (0.3 بالمئة في عام 2004) ونشهد أيضًا تشديدًا حادًا لسياسات الهجرة حيث أصبحت أكثر إحكامًا عقب انهيار الدولة الليبية (Boubkri et Mazzella, 2005).

وعلى الجانب الآخر من البحر الأبيض المتوسط، في فرنسا، يسير عدم تسييس الاستهلاك الثقافي ـ أي تجريد الاستهلاك الثقافي من صفته السياسية ـ وإضعاف الثقافات المضادة جنبًا إلى جنب مع اللجوء المتزايد إلى البعد الثقافي في بناء الهويات (Octobre، 2014). وهذا ما يشير إلى شكل آخر من أشكال التجريم، الثقافة، وهذه المرة الصراعات الاجتماعية التي تأخذ الشكل العرقي (Fassin and Fassin, 2006).

يمثل الأشخاص الذين تقل أعمارهم عن 25 عامًا 31 بالمئة من إجمالي عدد السكان الفرنسيين، وحوالى 65 بالمئة من الفئة العمرية يحصلون على شهادة البكالوريوس، وتبلغ نسبة الطلاب بين 29 ـ 18 عامًا 23 بالمئة (المعهد الوطني للإحصاء والدراسات الاقتصادية (Insee, 2014). الوضع التعليمي مشابه لذلك في تونس.

(5) كانت تونس تحت الحماية فرنسية من عام 1881 إلى عام 1956. وقد تم أول تصويت ديمقراطي يتسم «بالشفافية» في 23 تشرين الأول/أكتوبر 2011.

وأخيرًا، هناك الجالية المغتربة في كل من البلدين، ولو كانت أحجامهم مختلفة. ويعيش أكثر من نصف سكان الشتات التونسي في فرنسا، بين 650 و680 000 تونسي؛ 2/3 مزدوجو الجنسية، وفي المقابل سنجد أن الجالية الفرنسية التي تعيش في تونس عددها أقل كثيرًا (نحو ثلاثين ألف شخص)، حتى لو كانت نسبة حاملي الجنسية المزدوجة قابلة للمقارنة.

ثالثًا: تكوينات متباينة

1 ـ الجمالية الثقافية الكوسموبوليتية واستخدامات العالم

إن الشباب يستخدمون العالم بطرائق مختلفة عديدة. على سبيل المثال، ينخرط بعض الشباب، من خلال استهلاكهم الثقافي، بأنفسهم وثقافتهم، في مقارنة واضحة، يمكنها أن تغذي إنتاج صور نمطية أو تقليدية أو الأكثر أصالة.

ويشرح نيكولاس، المقيم في فرنسا والبالغ من العمر 22 سنة والحاصل على BTS في المحاسبة، والذي يعمل هو ووالداه معًا، الأول كسكرتير والآخر كموظف في شركة كهرباء فرنسية «EDF»، مدى اهتمامه باليابان بخاصة منذ بداية اهتمامه وانجذابه للمانغا:

«في وقت مضى (بين 12 و16 عامًا) أحببت المانغا، ولكن حينها استسلمت بعض الشيء ولم أولِ اهتمامًا كبيرًا، بسبب صعوبة اللغة التي كنت أجدها معقدة، لذا فلم أذهب إلى ما أريد أن أعرفه عن هذا البلد كنت أحاول التعرف إلى البلد قليلًا، وكيف نجحوا وكيف كانت تسير الأمور، علمت أن الناس كانوا نظفاء جدًا ومنظمين جدًا أيضًا، يعيشون قليلًا فوق بعضهم البعض، وعليهم تنظيم أنفسهم، لأنني في فرنسا أعتقد أننا جميعًا في حالة فوضى».

وعلى هذا النحو تقول هيلا، وهي امرأة تبلغ من العمر 29 عامًا تعيش في تونس، تعمل في شركة اتصالات، وتعمل أمها كمعلمة، ووالدها كسبّاك متقاعد، إنها تقضي الكثير من الوقت في مشاهدة المسلسلات والأفلام التي تعرض حياة السكان الأميركيين السود، وهي الجماعة من الناس تجد نفسها متحمسة جدًا لمعرفة نمط حياتهم، وهذه المسلسلات هي مصدر بناء للتمثيلات، والتي تؤدي ايضًا دورًا كبيرًا في حفظ المعرفة: تقول هيلا أيضًا إن بفضل هذه المسلسلات، يتم عرض المجتمع الأسود كمجتمع لديه قدرة أفضل من المجتمعات الأخرى على التواصل، وبخاصة مجتمعها الوطني:

«لديهم شيء لا نملكه: ثقافة التواصل، وهم يعرفون كيفية التواصل بشكل أفضل مما نعرف، هناك نقص في التواصل في تونس».

خولة، شابة تبلغ من العمر 25 عامًا، تعيش في تونس، معطلة من العمل، وتحمل درجة الماجستير في الرياضيات، والدتها ربة منزل، ووالدها موظف في شركة لتكنولوجيا المعلومات، تقول الشيء نفسه عن تركيا، التي تكتشفها من خلال المسلسلات التلفزيونية:

«انظروا إلى تركيا: إنهم نظفاء ويعملون بجد وفي أشياء كثيرة، أنا أقدر حقيقة أن لديهم كل شيء: الحضارة، التاريخ، الإسلام، الحداثة...».

إن هذا العمل الانعكاسي (أي الآخر اتجاه الذات والعكس) غير موزع بالتساوي بين الشباب: حيث إنه يعتمد بصورة وثيقة على خصائصهم الاجتماعية (رأس المال الثقافي والاقتصادي والاجتماعي المرتبط بأصلهم الاجتماعي، ومهاراتهم اللغوية، وما إلى ذلك)، وقدرتهم على التنقل (بعد زيارة البلدان الأجنبية) فضلًا عن رحلتهم الاستهلاكية الثقافية.

على سبيل المثال، يقول رومين، وهو رجل يبلغ من العمر 22 عامًا ويقيم في فرنسا، ويدرس طب العظام الذي وهِبَ رأس مال ثقافي واجتماعي مرتبط بأصله المفضل، وهو من عشاق المانغا السابقين الذين قاموا برحلة استكشافية إلى اليابان، يقول:

«لدينا فكرة حتى لو كانت خاطئة، لا يسعنا إلا أن نفكر في مشاهد معينة عندما نفكر في أنواع معينة من البلدان. على سبيل المثال، فيلم «الصبي القديم» «أولد بوي» الياباني أو الكوري لا أعرف، عندما نذهب إلى بعض المدن، أو نرى العلاقات سواء العلاقات الزوجية أو في العمل، لا يمكننا إلا أن نتصور أنها تسير بنفس الشكل حتى بالنسبة للأغلبية، حسنًا، على سبيل المثال، أفكر في اليابانيين عند خروجهم من العمل، أفكر أيضًا في الحياة الزوجية حيث توجد علاقة خاصة جدًا بين الرجل والمرأة».

وبالنسبة إليه، فإن التجربة تؤدي بعد ذلك دورًا ويكون لها تأثير كبير في المقارنة بين التمثيلات:

«في الأفلام أعتقد أنه لا يوجد خطأ مطلق هناك حقيقة ولكنها ليست خارج السياق تمامًا أيضًا».

إن رحلته كمستهلك وخبرته الحقيقية في السفر تشارك في إعادة تنظيم تصوراته ومراجعه.

ومن جانب نور، وهي فتاة تبلغ من العمر 17 عاما، تعمل في مجال التدريب المهني في تونس لتصبح صانعة للمعجنات، تأتي من الطبقة المتوسطة (من أب ميكانيكي متقاعد وأم مديرة متقاعدة)، لم تسافر قط، بل نجحت في بناء ذخيرة وهمية من المعرفة عن تركيا اعتمادًا على المسلسلات والأفلام التركية: نجد الآن أنها قادرة على وصف الآثار فضلًا عن بعض وظائف المجتمع التركي.

وعلى نحو مماثل، فإن يسرى، وهي امرأة تبلغ من العمر 28 عامًا، تعمل في شركة إيطالية في تونس كمهندس ميكانيكي (الأم خياطة والأب حداد، وقد عاش والداها في ألمانيا لعدة سنوات)، والتي لم تسافر أيضًا، تخبرنا بما يلي:

«الأتراك يحبون التحدث عن بلدهم، وهم يسلطون الضوء على مواقعهم التاريخية، ويفعلون ذلك في مسلسلاتهم التلفزيونية إلى الحد الذي نتذكر فيه بلدهم بصورة جيدة جدًا! أنا أتذكر أسماء الأماكن... إلخ. إذا ذهبت إلى تركيا، فسوف أعرف إلى أين أذهب!».

وفي حالة نور ويسرا، توفر الاستهلاكية الثقافية مستودعًا من المراجع، في بعض الأحيان تكون علمية، وتشارك في عالمهم الخيالي، وفي ألعاب المقارنات مع مجتمعهم، حتى في غياب المصادر البديلة أو حتى مصادر التحقق (كما يمكن أن يكون السفر) وهذا يدل على قوة الخيال الإعلامي العالمي.

2 ـ مجالات التأثير والخيال الكوسموبوليتية

إن الكوسموبوليتية الجمالية الثقافية تتبع في بعض الأحيان مسار التاريخ ومناطق النفوذ أو موجات الهجرة المتتالية على الأراضي، وهكذا، ففي حين أن الإنتاج الناطق بالإنكليزية يتخذ مكانة كبيرة في الاستهلاك الثقافي لعدد كبير من الشباب في فرنسا (وبخاصة الإصدار الأصلي)، كما يتم أيضًا استخدام لغات أخرى في استهلاك الوسائط (التلفزيون بوجه أساسي)، (Cicchelli and Octobre 2018)، وبالتالي فإن اللغة العربية تتخذ مكانًا واضحًا في الاستهلاك الثقافي للشباب من الهجرة الحديثة، في حين أن اللغة الإيطالية، المرتبطة بموجات الهجرة الأكبر سنًا، تميل إلى الاختفاء من الاستخدامات الثقافية الاستهلاكية بين الأكثر شبابًا (Octobre, 2014).

وهذا الخيال الجمالي – الثقافي يتغذى على هذه الرواسب التاريخية، ولكن من خلال خلطها ومزجها مع الآخرين: وهكذا تصبح آسيا (وبخاصة اليابان وكوريا الجنوبية) بالنسبة إلى الشباب الفرنسي والتونسيين قطبًا جديدًا من عوامل الجذب، تحت التأثير التراكمي لنجاح أفلام المانغا والفنون القتالية، تليها البوب والمسلسلات والسينما الكورية. يُضاف إلى ذلك الظواهر الإقليمية.

في تونس، وحتى لو كان العالم الغربي جذابًا، فإن انتقادات التباين بين الشمال والجنوب والقبضة الإمبريالية الجديدة (الحاضرة أو السابقة، الحقيقية أو المتخيلة)، تجعل الشباب يتجهون إلى المراكز الثقافية غير الغربية: تُعَد مصر وتركيا قطبين من عوامل الجذب بسبب «القرب الثقافي» التاريخي أو المخترع (Strauthamar, 1991).

ولذلك فإن مشاعر نوعَي الشباب إزاء عولمة الثقافة والجهات الفاعلة الرئيسية فيها تختلف. إن النفوذ والتأثير الأمريكيّين اللذين لا يزالان مهيمنين اقتصاديًا على الأسواق الرئيسية لديناميات الشباب مثل الموسيقى المسجلة والصور المتحركة (المسلسلات والأفلام وما إلى ذلك)، قد أدّيا الآن إلى انعدام النقد السياسي بين الشباب الفرنسي، على خلاف ما لوحظ في أجيال الستينيات من القرن الماضي، زادت حدة التناقض بين الشباب التونسي، كما تختلف ألعاب التقارب في ما يتعلق بمصادر النفوذ الجديدة: التقارب الفرنسي لآسيا حديث جدًا ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمحتوى الثقافي، في حين أن التقارب التونسي مع تركيا يرتبط ببناء مجتمع متخيل على حدود التاريخ العثماني، وعلى البحر الأبيض المتوسط والحداثة العربية الإسلامية.

3 ـ التذوق والهواة والمعرفة: نقطة تحول كوسموبوليتية؟

تعتمد الهواية الكوسموبوليتية (Amateurisme cosmopolite) على مهارات جديدة، فنحن نميزها هنا عن التخصيصات الجمالية «الدبلجة ليست ممتازة دومًا، أنا أحب أن أسمع الأصوات الأصلية، أحب أن أستمع إلى صوت الممثل مباشرة»، هكذا تقول جولي، الطالبة الفرنسية البالغة من العمر 21 عامًا وهي طالبة في العلوم الإنسانية، وتأتي من وسط اجتماعي متواضع. إن جودة التورية ودقة اللغة يتم تقديمها بصورة أفضل من خلال النسخة الأصلية وفقًا لرومان (فرنسي، 22 عامًا، يدرس طب العظام، ويأتي من وسط اجتماعي متميز) أعلن أيضًا أنه لا يتحدث الإنكليزية بطلاقة (وبالتالي عدم القدرة على فهم ملامح الفكاهة أو المراجع الثقافية):

«لأن غالبًا ما تكون الترجمات الفرنسية خالية، الأصوات خالية، قد لا نفهم النكات، على سبيل المثال في مسلسل «How I met your mother» هناك الكثير من النكات وألعاب الكلمات الإنكليزية التي لم يتم نسخها بالفرنسية على الإطلاق وهي مزعجة وغالبًا ما تكون سيئة للغاية، لا تمر على الإطلاق».

نجد أهمية هذا التخصيص الجمالي أكثر منه الثقافي عند سُهيل، وهو تونسي يبلغ من العمر 28 عامًا ويعمل كموظف تقني لتكنولوجيا المعلومات (الأم ممرضة والأب يعمل موظفًا في شركة ومالك مزرعة)، يقول:

«أنا من أشد المعجبين بـ آل باتشينو، جميع أفلامه في القمة! اختار آل باتشينو السيناريوهات التي استطاعت تمييزه! لم يختر أي فيلم ليؤديه! لا يُعَد هو ممثلًا ممتازًا، بل الأفلام التي اختار أن يؤديها هي الأفضل! في فيلم العراب، يمكنك أن تعلم كل شيء عن المافيا الإيطالية، أن ترى كيف يعيشون! أنا أشاهد الأفلام باللغة الفرنسية، في أسوأ الأحوال باللغة الإنكليزية مع الترجمة الفرنسية، وفي فيلم «سكارفيس»، نلاحظ أن لديه

لهجة قوية، لقد قام بتصوير الفيلم باللغة الإنكليزية، لكن هذا الفيلم يجب أن تستمع إليه في النسخة الأصلية، اللغة مهمة للغاية، الطريقة التي ينطق بها عند استماعك إليه تشعر أنه رجل مافيا حقيقي، في هذا الفيلم ستجد العديد من اللهجات باللهجة الكوبية، واللاتينية ولهجة إنكليزية لاتينية!».

ولا يتعلق هذا التفضيل للاعتمادات الجمالية بالمهارات اللغوية أو المدرسية أو العائلية. لذلك، يعلن الشباب أنهم يفضلون مشاهدة المسلسل في النسخة الأصلية حتى لو كانوا بعيدين عن فهم كل شيء، لأنهم يعلنون أنهم مرتبطون بأسلوب واقعي لتمثيل العالم الخيالي («أجعله صحيحًا»، «أصيلًا») وهذا يُنَشِط المهارات العاطفية والحساسة ويتيح أيضًا التعلم الضمني (أصوات سيارات الشرطة الأميركية). لذلك يستخدم الهواة العالميون المنتجات الثقافية لواقعيتها (المحتوى الثقافي كمرآة للواقع الثقافي الأجنبي) ولصدقيتها (المحتوى الثقافي هو عالم يمكننا فيه تخيُّل أنفسنا). ومن خلال الجمع بين المعرفة والعاطفة، يساهم هؤلاء الهواة في بناء تصورات جمالية ثقافية أكثر من طريق المنطق الإضافي، وذلك على غرار الطريقة المتماسكة والمنظمة التي كان يتم اتباعها في نظام التعلم الموجود مسبقًا. وهذا يسمح بتطوير المهارات الاجتماعية داخل المجتمعات الموسّعة أحيانًا من الهواة، ذوي الطبيعة الكوسموبوليتية. في ألعاب الفيديو المتعددة اللاعبين على الإنترنت، على سبيل المثال، يلعب الشباب مع نظرائهم في مختلف أنحاء العالم، ويستخدمون رموزًا ثقافية مختلفة، ويتعلمون التعرف إليها من خلال استخدامها. في أغلب الأحيان تكون هذه الرموز غير لغوية، ويتم إجراء جميع التبادلات بوجه عام باللغة الإنكليزية:

على سبيل المثال، يخبرنا «رينو»، وهو طالب شاب في الثالثة والعشرين من عمره يعمل في فرنسا كمعلم تعليم متخصص بالتوازي مع دراساته، ينحدر من الطبقة المتوسطة، بما يلي:

«أنا أشارك أكثر وأكثر، أقوم بتنظيم بطولات، كما هو الحال في بطولات كرة القدم، والفرق، والأقسام، التي نأتي بها إلى مواقع الحياة والمنتديات، ننظم الحفلات في وقت متأخر من الليل، ونبدأ في أن نكون مجموعات منتظمة، وهذا رائع للغاية (...) هناك مجتمع دولي جيد ودوري في بعض البلدان مثل فرنسا، أنا ألعب فقط في الفرق الفرنسية، لكن في بعض الأحيان نلعب في الدوري الأوروبي، وبالتالي ضد الإنكليز واللاعبين الألمان... إلخ».

ومن المحتمل أن يكون هذا التعريف عن السمات الوطنية أكثر تطورًا في «رينو» لأنه يحمل تراثًا ثقافيًا متنوعًا، لأن والدته هندية وأبيه إيطالي، ولذلك قام بدمج رأس المال ورموز ثقافية متنوعة، وكذلك القدرة على الانتقال من واحدة إلى أخرى.

4 ـ الاتصالات والمقابلات والكوسموبوليتية الجمالية الثقافية

هل ترتبط هذه الكوسموبوليتية الجمالية الثقافية بالفضول وتطوير الاتصالات والروابط مع الآخرين؟ تشير المقابلات إلى أن أغلب الشباب يبنون تمثيلات، في بعض الأحيان «مألوفة» للغاية، للبلدان الأجنبية بخاصة على أساس المنتجات التي تُستَهلك يوميًا في بعض الأحيان، على سبيل المثال، يدرك الشباب الفرنسي والتونسي، جميعهم تقريبًا بفضل المسلسلات والأفلام الأمريكية، أن سيارات الأجرة في نيويورك صفراء، كما يعرفون أيضًا أصوات سيارات الإسعاف وصفارات إنذار سيارات الشرطة الأميركية، ولكن البعض فقط يريدون مواجهة تمثيلاتهم بتجربة «الواقع»: وعلى هذا فإن جوستين، وهي طالبة فرنسية في المدرسة الثانوية تبلغ من العمر ثمانية عشر عامًا، تأتي من وسط اجتماعي متميز ساهم في تنشئتها على الانتقاء الثقافي ومنحها مذاق السفر تقول: «نحن في احتياج إلى أن نكون على دراية بأنفسنا». وهذا الموقف من الفضول يتشاطر فيه العديد من الشباب التونسيين على نطاق واسع. إن الكوسموبوليتية الجمالية الثقافية التي تولد في ظل الاستهلاك الثقافي تغذي انفتاحًا على السفر والاجتماع على نطاق واسع، حتى وإن لم يكن الجميع قادرًا على إرضاء فضوله عن طريق السفر.

ويرى آخرون أن الارتباط بين الكوسموبوليتية الجمالية الثقافية والرغبة في إقامة لقاءات حقيقية مع الآخرين أقل وضوحًا. وبالتالي فإن نيكولا (22 عامًا من المقيمين في فرنسا، حاصل على BTS في المحاسبة عن العمل والتكامل المهني، والداه يعملان موظفان في شركة الكهرباء الفرنسية EDF)، ويكتفي بالالتقاء الذي يحدث بوساطة المنتجات الثقافية ولا يشعر برغبة في الالتقاء الحقيقي: «بما أنني ألعب ألعاب الفيديو كثيرًا، فهذا يتيح لي أن أقابل العديد من الأشخاص من كل مكان دون أن أتحرك؛ وبالنسبة إليَّ يبدو هذا عمليًا أكثر واقتصاديًا أكثر».

ومن ناحية أخرى، فإن واقعية الاتصالات والمقابلات هي التي تسبب التوتر في بعض الأحيان، ولا سيما في حالة الشباب ذي الثقافة الثنائية، وهذه هي حال «چيد»، وهي طالبة قانون فرنسي صينية تبلغ من العمر 22 عامًا من باريس، والتي أتت إلى فرنسا في نهاية طفولتها، ولقد أعلنت «چيد» أنها تبذل مجهودًا «لتفعل مثلها مثل الفرنسيين، في الواقع إنها تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك لأنها تعمل بدوام جزئي كمرشد سياحي، وهو ما يشهد على معرفتها بالتراث الثقافي الوطني الذي تعلن أيضًا عن شغفها به، كما أنها تقضي كل صيف في الصين مع أعضاء آخرين من الجالية الصينية الدولية في حرم جامعي، وعلى هذا فهي تقول إنها تشعر بالتمزق، على مستوى الهوية، بين ثقافتين، بل وحتى هويتين: «أنا لا أعرف ماذا أنا، فرنسية، صينية.. حيث تعمل التعددية الثقافية التي تتمتع بها «چيد» بحكم الأمر

الواقع على تعزيز الوعي القوي بالتنوع الثقافي، ولكنها تعمل أيضًا على توليد التوترات، وفي الواقع، عندما سُئِلت عن الاستهلاك الثقافي الذي تحبه، وجدت نفسها في صعوبة بسبب عدم ارتياحها إلى مقاييس الانتماء كفئتين من «المسافة» و«القرب الثقافي»: إن الكوسموبوليتية الثقافية الجمالية للاستهلاك الثقافي تمثل اختبارًا لها، إلى درجة أنها ينتهي بها الأمر إلى القول إنها تفضل عدم استهلاك الكثير من المنتجات من مناطق جغرافية مختلفة».

كما يبدو الشباب التونسيون أكثر حساسية للبعد السياسي للشبكات الاجتماعية الرقمية من الشباب الفرنسيين، وربما كان السياق ما بعد الثورة في كانون الأول/ ديسمبر 2010، حيث جرت المحادثات، مشجعًا لظهور خطاب مُسيَّس، يتقاطع مع الانتماءات الدينية، ويدفع تعريفات هوية الشباب إلى التطرف، وفي هذا السياق، فإن الاستهلاك الثقافي، بما في ذلك الاستهلاك العادي، كان موردًا وتأكيدًا لتعريفات الهوية: ولذلك فهي مُسيسة بصورة صريحة، ولكن هنا مرة أخرى التناقضات قائمة: لم يكن من غير المألوف في حملة المقابلات أن نلتقي بشباب تونسيين يعلنون أنفسهم سلفيين ويشيدون بالموسيقى الأمريكية والمسلسلات التلفزيونية، هؤلاء يستخدمون الشبكات الاجتماعية الرقمية نفسها في مختلف أنواع الأنشطة الثقافية وأنشطة النضال وأيضًا الأنشطة الدينية.

خاتمة

في كل من الأدب، ووفقًا للمقابلات التي أجريناها، يبدو أن الكوسموبوليتية الثقافية الجمالية هي الشكل الأكثر انتشارًا والأكثر اعتيادًا من أشكال الكوسموبوليتية بين الشباب (Sassatelli, 2012). وللمستهلكين أشكال مختلفة، وفقًا لمساراتهم الاجتماعية ورحلاتهم الاستهلاكية، مما يؤسس لشكل جديد من أشكال الهواية، بين المتعة والعاطفة والفضول والفهم الجمعي. ويبدو أن هذه الكوسموبوليتية تؤيد أيضًا بناء علاقة سياسية مع العالم، إما بطريقة منتشرة (كما هي الحال في فرنسا، حيث إن البعد السياسي للثقافة تم حله) أو بشكل صريح (كما هي الحال في تونس، حيث للثقافة دلالة سياسية أكثر أهمية في سياق الديمقراطية الناشئة بعد الثورة). وعلى هذا سيكون لدينا شكلان من الاستخدامات السياسية للكوسموبوليتية الثقافية والجمالية: مطلب ضمني بالحرية الخاصة: (مثل فرنسا) والمطالبة الصريحة بالحقوق المدنية والسياسية (مثل تونس).

وما زالت المناقشة مفتوحة بشأن مساهمة البعد الجمالي الثقافي في الكوسموبوليتية، وبالنسبة إلى أولئك الذين يستخفون بنطاق الكوسموبوليتية الجمالية الثقافية، لا يمكن لهذه الأخيرة أن تنتج مشاعر أخرى غير ذات طبيعة جمالية أو ثقافية: ليس هناك ما يضمن امتداد الآفاق الثقافية وتنمية المهارات الثقافية ومهارات التأويل تعني بالضرورة ظهور شعور

بالمسؤولية تجاه العالم (Tomlinson, 1999)، أما بالنسبة إلى مؤلفين آخرين، يمثل إدخال البعد الجمالي الثقافي تغييرًا مهمًا في الطريقة التي يمكننا بها تصور الكوسموبوليتية، التي تم تصورها في البداية على أنها تجريد سياسي وأخلاقي. وقد فهمنا الآن أنه أسلوب حياة مرتبط بـ «الاستهلاك». وعلى هذا فإن جيني جيرمان مولز تقترح أن قضية المواطنة الكوسموبوليتية لا تدور حول المشاركة السياسية أو المشاركة المدنية فحسب، بل تدور أيضًا حول الأذواق والأساليب وأنماط الاستهلاك الكوسموبوليتية (Molz, 2011). وبالنسبة إلى نيكوس باباستريادِيس، تؤدي الكوسموبوليتية الجمالية الثقافية دورًا أساسيًا، لأنها تعتمد على القدرة الفردية والجماعية لبناء صورة للعالم (Papastergiadis, 2012)؛ إلى الفن والثقافة على أنهما يمثلان وسيلة لتمثيل حقيقة العالم أكثر من كونهما أداة تمكننا من السكن فيه، وعلى كلا جانبَي البحر الأبيض المتوسط، تكمن القواعد السياسية الجديدة التي تُكتب عندما يغذي الاستهلاك الثقافي المشاعر الكوسموبوليتية، وفقًا للسياقات الوطنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية.

المراجع

Amselle, Jean - Loup (2010). *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot (1ère éd. 1990).

Appadurai, Arjun (2005). *Après le colonialisme: Les Conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot.

Beck, Ulrich (2006). *Qu'est - ce que le cosmopolitisme?*. Paris: Aubier.

Benett, Tony (2013). *Making Culture, Changing Society*. London; New York: Routledge.

Binnie, Jon [et al.] (2006). «Grounding Cosmopolitan Urbanism: Approaches, Practices and Policies.» in: Jon Binnie [et al.] (éds.). *Cosmopolitan Urbanism*. London: Routledge, pp. 1 - 34.

Boubakri, Hassen et Sylvie Mazzella (2005). «La Tunisie entre transit et immigration: politiques migratoires et conditions d'accueil des migrants africains à Tunis.» *Autrepart*: vol. 36, no. 4.

Bourdieu, Pierre (1979). *La Distinction: Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.

Breviglieri, Marc and Cicchelli Vincenzo (2007). *Adolescences méditerranéenne, l'espace public à petits pas*. Paris: La Découverte.

Calhoun, Craig (2002). «The Class Consciousness of Frequent Travellers: Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism.» *South Atlantic Quarterly*: vol. 101, no. 4, pp. 869 - 897.

Cicchelli, Vincenzo (2012). *L'esprit cosmopolite: Voyages de formation des jeunes en Europe*. Paris: Presses de Sciences Po.

Cicchelli, Vincenzo (2018). *Plural and Shared: The Sociology of the Cosmopolitan World*. Leiden; Boston, MA: Brill.

Cicchelli, Vincenzo and Sylvie Octobre (2018). *Aesthetico - cultural Cosmopolitanism and French Youth: A Taste of the World*. London: Palgrave, 2018.

Cicchelli, Vincenzo and et Sylvie Octobre (2017). «Aesthetico - Cultural Cosmopolitanism among French Young People: Beyond Social Stratification, The Role of Aspirations and Competences.» *Cultural Sociology:* vol. 11, no. 4, pp. 416 - 437.

Cicchelli, Vincenzo [et al.]. (2018). «A Tale of Three Cities: Aesthetico - Cultural Cosmopolitanism as a New Capital among Youth in Paris, São Paulo, and Seoul.» *Journal of Consumer Culture*: 30 décembre <https://doi.org/10.1177/1469540518818629>.

Coulangeon, Philippe (2003). «La Stratification sociale des goûts musicaux: Le Modèle de la légitimité en question.» *Revue française de sociologie*: vol. 44, pp. 3 - 33.

Coulangeon, Philippe (2011). *Les Métamorphoses de la distinction: Inégalités culturelles dans la France d'aujourd'hui*. Paris: Grasset.

Coulangeon, Philippe (2017). «Cultural Openness as an Emerging Form of Cultural Capital in Contemporary France.» *Cultural Sociology*: vol. 11, no. 2, pp. 145–164.

Citton, Yves (2014). *Économie de l'attention: Nouvel horizon du capitalisme?*. Paris: La Découverte.

Cappeliez, Sarah and José Jonston (2013). «From Meat and Potatoes to «Real Deal» Rotis: Exploring Everyday Culinary Cosmopolitanism.» *Poetics*: vol. 41, pp. 433 - 455.

Detrez, Christine and Olivier Vanhée (2012). *Les Mangados: Lire des mangas à l'adolescence*. Paris: Bibliothèque Centre Pompidou.

Di Maggio, Paul (1987). «Classification in Art.» *American Sociological Review*: vol. 52, pp. 440 - 455.

Di Maggio, Paul (1992). «Cultural Boundaries and Structural Change: The Extension of the High Culture Model to Theater, Opera and the Danse, 1900 - 1940.» in: Lamont Michèle, et Fournier Michel (eds.). *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, pp. 21 - 57.

Donnat, Olivier (2009). *Les Pratiques culturelles des Français, à l'ère numérique*. Paris: MCC/La Découverte.

Emmison, Michael (2003). «Social Clan and Cultural Moralety, Reconfiguring the Cultural Omnivore These.» *Journal of Sociology*: no. 39, pp. 211 - 230.

Fassin, Eric and Didier Fassin (eds.). (2009). *De la question sociale à la question raciale*. Paris: La découverte

Flichy, Patrice (2010). *Le Sacre de l'amateur: Sociologie des passions ordinaires à l'ère numérique*. Paris: Seuil.

France, portrait social - Insee Références - Édition 2014, <http://www.insee.fr/fr/publications - et - services/sommaire.asp?ref_id=FPORSOC14>.

Fridman, Viviana and Michèle Ollivier (2004). «Ouverture ostentatoire à la diversité et cosmopolitisme: Vers une nouvelle configuration discursive?.» *Sociologie et sociétés:* no. 36, pp. 105 - 126.

Gemann Molz, Jennie (2011). «Cosmopolitanism and Consumption.» in: Rovisco Maria et Nowicka Magdalena (eds.). *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism*. Farnham: Ashgate, pp. 33 - 52.

Hannerz, Ulf (1990). «Cosmopolitans and Locals in World Culture.» *Theory, Culture and Society*: pp. 237 - 251.

Kendall, Gavin, Ian Woodward and Zlatko Skrbis (2009). *The Sociology of Cosmopolitanism: Globalization, Identity, Culture and Government*. New York, Palgrave Macmillan.

Lizardo, Omar and Sara Skiles (2008). «Cultural Consumption in the Fine and Popular Arts Realms.» *Sociology Compass*: vol. 2, pp. 485 - 502.

Lamont, Michèle and Michel Fournier (eds.) (1992). *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Lamont Michèle and Virag Molnar (2002). «The Study of Boundaries in the Social Sciences.» *Annual Review of Sociology*: vol. 28, pp. 167 - 195.

Macé, Eric and Eric Maigret (2006). *Penser les médiacultures: Nouvelles pratiques et nouvelles approches de la représentation du monde*. Paris: Armand Colin.

Octobre, Sylvie (2014). *Deux pouces et des neurones*. Paris: La Documentation Française.

Papastergiadis, Nikos (2012). *Cosmopolitanism and Culture*. Cambridge, UK: Polity.

Peterson, Richard A. (2004). «Le Passage à des goûts omnivores: Notions, faits et perspectives.» *Sociologie et sociétés*: vol. 36, no. 1, pp. 145 - 164.

Peterson, Richard A. and Robert Kern (1996). «Changing Highbrow Taste: From Snob to Omnivore.» *American Sociological Review*: vol. 61, no. 5, pp. 900 - 907.

Pieterse, Jan Nederveen (2009). *Globalization and Culture: Global mélange*. New York: Rowan and Littlefield Publisher.

Posnock, Ross (2000). «The Dream of Deracination: The Uses of Cosmopolitanism.» *American Literary History*: vol. 12, no. 4, pp. 802 - 818.

Regev, Motti (2007). «Cultural Uniqueness and Aesthetic Cosmopolitanism.» *European Journal of Social Theory*: vol. 10, no. 1, pp. 123 - 138.

Regev, Motti (2011). «International Festivals in a Small Country: Rites of Recognition and Cosmopolitanism.» *Festivals and the Cultural Public Sphere.* London: Routledge, pp. 108 - 123.

Ritzer, George (2004). *The McDonaldization of Society*. Nouvelle éd. London: Sage.

Sassatelli, Monica (2012). «Festivals, Museums, Exhibitions: Aesthetic Cosmopolitanism in the Cultural Public Sphere.» in: Gerard Delanty (ed.). *Routledge Handbook of Cosmopolitan Studies*. London: Routledge, pp. 232 - 244.

Skrbis, Zlatko and Ian Woodward (2007). «The Ambivalence of Ordinary Cosmopolitanism: Investigating the Limits of Cosmopolitan Openness.» *The Sociological Review*: vol. 55, no. 4, pp. 730 - 747.

Straubhaar, Joseph D. (1991). «Beyond Media Imperialism: Asymmetrical Interdependence

and Cultural Proximity.» *Critical Studies in Mass Communication*: vol. 8, no. 1, pp. 39–59.

Sullivan, Oriel et Tally Katz - Gerro (2007). «The Omnivore Thesis Revisited: Voracious Cultural Consumers.» *European Sociological Review*: vol. 23, no. 2, pp. 23 - 137.

Swidler, Ann (1986) «Culture in Action: Symbols and Strategies.» *American Sociological Review*: vol. 51, no. 2, pp. 273 - 286.

Teo, Stephen (2010). «Film and Globalization: From Hollywood to Bollywood.» in: Bryan S. Turner (ed.). *The Routledge International Handbook of Globalization Studies*. London: Routledge, pp. 412 - 428.

Tomlinson, John (1999). *Globalization and Culture*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Traverso, Enzo (2002). «Cosmopolitisme et transferts culturels: Le Cas des Juifs allemands.» *Revue de Synthèse, Circulation et cosmopolitisme en Europe*: vol. 123, no. 1, pp. 65 - 84.

Turgeon, Laurier (2002). «Manger le monde: Rencontres postcoloniales dans les restaurants étrangers de la ville de Québec.» in: Laurier Turgeon (dir.). *Regards croisés sur le métissage*. Québec: Presses de l'Université Laval, pp. 207 - 233.

Van Eijck, Koen and Bertine Bargeman (2004). «The Changing Impact of Social Background on Lifestyle: Culturalization Instead of Individualisation.» *Poetics*: vol. 32, no. 6, pp. 439 - 461.

Warde, Alan, David Wright and Modesto Gayo - Cal (2008). «The Omnivorous Orientation in the UK.» *Poetics*: vol. 36, nos. 2 - 3, pp. 148 - 165.

علم النفس الاجتماعي في الوطن العربي وجدلية العلاقة بين العالمية والمحليّة

عزام أمين(*)

دكتور في علم النفس الاجتماعي، معهد الدوحة للدراسات العليا.

ملخص

تسعى هذه الدراسة النظرية إلى تقديم توصيف لواقع علم النفس الاجتماعي في البلدان العربية وإجراء قراءة تحليلية ونقدية لهذا الواقع. كما تحاول الدراسة شرح أسباب غياب هذا الاختصاص عن الشأن العام من خلال نشاط بحثي عمومي. اعتمدت الدراسة على الأسلوب الوصفي النظري في دراسة الإشكالية والمفاهيم بالرجوع إلى عدد كبير من المراجع والمقالات البحثيّة والدراسات الميدانيّة المنشورة في مجلّات علمية. بعد تقديم موجز تاريخي عن هذا العلم ونشأته وفلسفته وانقسامه بين رؤية أوروبية أقل انتشارًا وأخرى أمريكية سائدة، عرضنا واقع علم النفس الاجتماعي في الوطن العربي. وأظهرت نتائج البحث تشتُّت علماء النفس الاجتماعيين العرب، وتناثر جهودهم البحثية وتبعية معظمهم للمدارس التي تخرجوا فيها وابتعادهم عن الشأن العام، إضافة إلى انقسامهم إلى فريق ينشر عالميًا وهو متماهٍ مع آليات النشر الأمريكية، وفريق ينشر محليًا، وآخر يحاول الجمع بين العالمية والمحليّة. توصلت الدراسة إلى ضرورة تأسيس مقاربة عربية لعلم النفس الاجتماعي تنطلق من حاجات المجتمع العربي ومن جدلية العلاقة بين الكونيّة والمحليّة، ولتأكيد أهمية البحث العمومي وانخراط الباحثين في العلوم الاجتماعية في الشأن العام.

كلمات مفتاحية: علم النفس الاجتماعي، نشر علمي، شأن عام، مجتمع عربي.

(*) البريد الإلكتروني: azzam.amin@dohainstitute.edu.qu.

Abstract

This theoretical paper aimed to present a description of the reality of social sciences in the Arab world. It also conducted an analytical and critical reading for this reality. This study also tried to explain why social psychology is absent from public affairs using general research. This study used the theoretical descriptive discipline for studying the challenges and concepts by referring to many published references, articles, and field studies. After presenting a historical summary of this science, its origin, its philosophy, and its division between a less widespread European vision and a dominant American one, we presented the reality of social psychology in the Arab world. The research shows the dispersal of Arab social psychologists, the scattering of their research efforts, the dependence of most of them on the schools they graduated from, and their distance from public affairs. Additionally, Arab social psychologists are divided into three teams, a team that publishes universally incompatibility with the American publishing mechanisms, a team that publishes only locally, and a team trying to combine the universal and the local publishing levels. The study pointed to the need for establishing an Arab approach to social psychology based on the needs of the Arab society, the relationship dialectics between the universal and the local publishing levels, stressing the importance of public research and the involvement of social sciences researchers in public affairs.

Keywords: social psychology, scientific publication, public affairs, Arab society.

مقدّمة

من المفترض أن تكون العلوم الاجتماعية والإنسانية معقلًا للتفكير العلمي والعقلاني والرؤى النقدية، وبالرغم من ذلك يرسم بعض الأكاديميين والباحثين قوالب وصورًا نمطيّةً (Stereotyping) وحدودًا لتخصصاتهم، من حيث الموضوعات التي يتناولونها ومستويات التحليل ومناهج البحث التي يعتمدونها، لا يخرجون عنها؛ وذلك بالرغم من أنّ إمكانات المعرفة العلميّة وطاقاتها في هذه العلوم بعامة أوسع كثيرًا من تلك الصور (الحوراني والمجالي، 2009).

وحين تتحوّل هذه الصور المرسومة إلى تمثّلات اجتماعيّة (Jodelet, 1989) متجذّرة (Anchorage) ومتجسّدة (Objectification) في المجال النفسي الاجتماعي لهؤلاء الأكاديميين، تُصبح هذه الحدود حتمية رياضية ناتجة من معادلة علمية لا يمكن التشكيك بها ويُصبح تجاوزها أمرًا مستهجنًا، فتتحوّل التخصصات والمناهج عندهم إلى هُويّات معرفيّة تفصل بين «نحن» أصحاب الحقيقة المعرفيّة و«هم» أصحاب الخطأ المعرفي (Dasen, 2001). وينتج من ذلك نمطيّة في النظريّة ونمطيّة في المنهج والطريقة وفي الفرضيات والمتغيرات، وهو ما يُحوّل البحث العلمي إلى عملية تقيّد الباحث وتقفل عنده باب التساؤل

والرؤية النقدية. لقد أصبحت هذه الحدود، في حالات كثيرة، أشبه بسجون تخنق الإبداع، وتغلّف العلم بالجمود، وتحجب فيه الرؤية عن مسائل وقضايا مهمّة يمكن للباحثين أن يتناولوها بالدراسة والبحث من زوايا متعدّدة.

وربّما كان علم النفس الاجتماعي من أكثر تلك التخصّصات في العلوم الاجتماعيّة والإنسانية التي تتمظهر فيها هذه الإشكاليّة وبوضوح، حيث عانى هذا العلم عملية تنميط مزدوجة: تارةً من خارج التخصّص حيث ما يزال علم النفس الاجتماعي، حتى الآن، غير معروف جيدًا، بل غامضًا حتى عند بعض الباحثين في التخصصات الأخرى، فغالبًا ما يتم الربط بينه وبين علم النفس الفردي والتحليل النفسي، ويُتجاهل جانبه السوسيولوجي السياقي، وأحيانًا بالعكس. وتارةً أخرى من داخل التخصّص نفسه؛ إذ غالبًا ما يضع بعض علماء النفس الاجتماعيين حدودًا لموضوعاتهم البحثيّة مرتبطة بالجانب النفسي الفردي، ولم يسمحوا لأنفسهم بتجاوزها بعد أن ارتهنوا للفلسفة الوضعيّة وللمنهج التجريبي (Experimental)، مستخدمين قواعد صارمة بهدف الوصول إلى قوانين ثابتة وموضوعيّة تشرح الظواهر المدروسة وتمكنّ من التحكّم بها، وهذا أدى لحصر موضوعاتهم البحثيّة في علاقات ضيّقة وتفاعلات محدودة، أو مجموعات صغيرة. بذلك اكتفى هذا التيار السائد في علم النفس الاجتماعي بمستوى تحليل جزئي (Meyer, 2000 (Micro Analysis) ، على الرغم من أنّ مرتكزاته المعرفيّة ومبادئه تسمح بتناول قضايا سياسيّة واجتماعيّة بمستوى تحليلي كلّي (Micro Analysis) تمكّنه، بالتالي، من أداء دور أكبر في الحياة السياسية والاجتماعية، أو ما يطلق عليه بالشأن العام (الحوراني والمجالي، 2009).

وتتجلّى هذه الإشكالية أكثر فأكثر وأوضح في حالة الباحثين العرب في علم النفس الاجتماعي. فبالرغم مما تعانيه المجتمعات العربيّة من مشاكل هوياتيّة، وطائفية، وتعصّب إثني وعشائري، وتفكّك وعنف وحروب وظواهر تمرّد وطاعة ومجاراة واستلاب، وبالرغم من أن الواقع الراهن لهذه المجتمعات، وبخاصة بعد تحويل الربيع العربي إلى حروبٍ أهليّةٍ، يحتاج أكثر من غيره، إلى أعمال نظريّة تكون من صلب علم النفس الاجتماعي، تعمّق الوعي بمحتوى المرحلة الراهنة وما يحيط بها من مخاطر وتساعدها على تجاوز مشاكل تهدد وجودها، لا يزال معظم علماء النفس الاجتماعيين العرب غائبين عن الشأن العام من خلال نشاط «بحثي عمومي»[1] يسمح لهم بالحوار والاتصال مع شرائح واسعة من الجمهور،

(1) يصنّف ميشال بوراووي البحث العلمي في العلوم الاجتماعية في أربعة أنواع: المهني والنقدي والعمومي والسياسي. والنوعان الأخيران يسمحان بحوار مزدوج بين الأكاديميين وشرائح واسعة من الجمهور وعلاقات متبادلة وتعلم متبادل يدعم الجمهور ويثري البحث الاجتماعي. (انظر: ساري وأرفانيتس، 2015 :221).

والانتقال من أداء دور المثقف الأكاديمي المتخصّص أو «الأستاذ الموظّف» إلى أداء دور المثقف العمومي الذي يتفاعل تفاعلًا مباشرًا، بلغة مفهومة، مع المجال العمومي وقضايا المجتمع والدولة (بشارة، 2013).

إشكالية الدراسة وأهدافها: لنموضع هذه الإشكالية ونفهم لماذا أخذ علم النفس الاجتماعي هذا المنحى وتبنّى ذاك المنهج أكثر من غيره، علينا تحديد تعريفه وتتبع تاريخه ونشأته وتطوّره والمقاربات السائدة فيه، ومن ثم إجراء عملية تشخيص نتلمّس من خلالها واقع علماء النفس الاجتماعيين العرب. والهدف من هذه الدراسة هو تقديم تشخيص وصفي لواقع علم النفس الاجتماعي في الوطن العربي، وإجراء قراءة تحليلية ونقدية لهذا الواقع من خلال الإجابة عن الأسئلة التالية: ما هي المرتكزات المعرفية والأسس المنهجية التي تجعل من علم النفس الاجتماعي علمًا تجسيريًا يرفض الحدود التخصصيّة ويرتبط مع التخصصات الأخرى كعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا على سبيل المثال لا التخصيص؟ كيف يمكن لعلماء النفس الاجتماعي، أن يساهموا في النشاط البحثي العمومي؟ ما واقع علم النفس الاجتماعي في الوطن العربي وما التحديات المحليّة والعالمية التي تواجه الباحثين العرب في هذا التخصص، وما السبل لمواجهتها وتجاوزها؟ كيف يمكن التعامل مع مسألة اللغة العربية وصراعات الهيمنة اللغوية في ظل سياسات النشر وترتيب الجامعات؟

منهج الدراسة: على الصعيد المنهجي، اعتمد الباحث الأسلوب الوصفي النظري في دراسة الحقائق والمفاهيم المتعلّقة بمحور البحث من أجل بناء منظومة معرفيّة متكاملة تتّضح فيها إشكاليّة الدراسة وخلفياتها وأهميّتها وأهدافها، وذلك من خلال ملاحظاته وخبراته الشخصية في المنطقة العربية، وبالرجوع أيضًا إلى عدد من المراجع والمقالات البحثيّة والدراسات الميدانيّة المنشورة في مجلّات متخصصة لتحليلها والاستفادة منها.

وبما أنّ البحث يقتصر على الجانب النظريّ، ويفتقر إلى التحقيق الميداني عن طريق المقابلات البحثية أو الاستبيان أو الملاحظة أو المنهج التجريبي، يمكن أن نطلق عليه اسم «بحث وصفيّ مكتبي» أو «تشخيص وصفي مكتبي»، ويمكن اعتباره خطوة أولى لدراسة ميدانية تهدف للتحقّق مما جاء في هذه الدراسة.

أولًا: ماهية علم النفس الاجتماعي

كثيرًا ما يتساءل الناس، وحتى بعض الباحثين في العلوم الاجتماعية الأخرى، عن ماهيّة علم النفس الاجتماعي وموضوعاته، وبماذا يتميّز هذا العلم عن غيره من العلوم الاجتماعية وبخاصة علم النفس أو علم الاجتماع. ولا يمكن طرح هذه الأسئلة والإجابة عنها دون الدخول في نقاش مثير للجدل، بين علماء النفس الاجتماعيين أنفسهم، عما إذا كان موضوع هذا العلم هو الفرد أم المجتمع (Roussiau, 2000).

وككل العلوم الاجتماعية وتخصصاتها، إنّ تقديم تعريف لأيّ منها هو مهمّة معقّدة، وفي حالة علم النفس الاجتماعي تتزايد هذه الصعوبة بسبب تداخل مجالات بحثه الواسعة مع اختصاصات أخرى، وسرعة تغيره الكبيرة، وتباين وجهات النظر التي تحاول تعريفه (بارون وبرونوسكومب، 2016). وبحسب فريزر وزملائه يمكن تعريف علم النفس الاجتماعي بأربع طرق كل منها تعكس وجهة نظر معيّنة (Conception) تضع في الاعتبار بعض العوامل التي تختلف من تعريف لآخر.

التعريف **الأول** يعتبر أن علم النفس الاجتماعي هو ما يفعله المتخصصون في هذا العلم، فمثلا يعرّف روجر براون (Roger Brown) علم النفس الاجتماعي بأنه «مجموعة من الموضوعات التي لم يستطع معالجتها متخصصون آخرون» (فريزر [وآخرون]، 2012 : 541). وبالرغم من بساطة هذا التعريف وعدم تعقيده يبقى ناقصًا ولا يعطي علم النفس الاجتماعي حّقه؛ فهذا العلم أكثر من مجرد قائمة من الموضوعات المطروحة للبحث. إضافة إلى أن هذا التعريف يكرّس النظرة النمطية عن علم النفس الاجتماعي بأنه مجرد منطقة رمادية لا حدود لها بين العلوم الاجتماعية.

أما **الثاني** فيركّز على عملية تأثّر الفرد بالآخرين، حيث علم النفس الاجتماعي، بحسب أنصار هذا التعريف، هو الدراسة العلمية لعملية تأثّر الفرد بالآخرين، هذا التأثر له طريقان: إما أن يكون مكتسبًا عن طريق البيئة أو جينيًّا أي تأثّر من طريق الوراثة. غير أنّ هذا التعريف أيضًا ليس كافيًا، لأنه سيكولوجي إلى حد كبير ويهتم بالفرد فقط كمتلقٍّ محكوم بالبيئة أو/وبالوراثة، كما أنهّ يمكن أن يتيح الفرصة لتفسير بعض سلوك الأفراد بعزوها فقط إلى الغرائز أو العوامل البيولوجية. وغالبًا ما يسعى هذا المنحى إلى تفسير الظواهر الاجتماعية (كالتعصب والتمييز والعداء والعنف...) بالرجوع إلى عوامل فردية سيكولوجية بحتة.

في التعريف **الثالث** يركّز الباحثون على «عملية التفاعل الاجتماعي بين الأفراد»، فموضوع علم النفس الاجتماعي هو العلاقات البَينفردية والتفاعلات الثنائية التي تحدث في إطار الجماعات الصغيرة. فيُعرّف ألبورت علم النفس الاجتماعي بأنّه «التحقيق العلمي حول كيفية تأثّر أفكار الأفراد، ومشاعرهم، وسلوكياتهم بوجود الآخرين الفعلي، أو المتخيل، أو الضمني» (صعب وأيانيان، 2017 :3) وهذا التعريف يتجنّب التركيز على الفرد فحسب، حيث إنه يؤكّد ضرورة فهم تفاعلاته مع بيئته أيضًا (الأصدقاء، العائلة، زملاء العمل وغيرهم) لفهمه، فسلوك الفرد يتأثر بأفعال وخصائص الآخرين إضافة إلى خصائصه هو المعرفية والبيولوجية. وبالرغم من أن وجهة النظر هذه تؤكد التفاعلات الاجتماعية (Social Interactions) لكنها تُهمل السياق المجتمعي الأكبر. ففهم التفاعلات الاجتماعية وفهم دور الخصائص الفردية وخصائص الآخرين في السلوك لا يمكن أن يتمّا بدون وضعهما في سياقهما العام. ولفهم

الفرد وتفاعلاته يجب فهم ثقافته وسياقه الاجتماعي والاقتصادي والتاريخي والسياسي، وهذا ما يحاول التركيز عليه التعريف **الرابع** الذي يؤكد أنصاره أن «علم النفس الاجتماعي هو دراسة العلاقات المتبادلة بين الفرد وعملية التفاعل الاجتماعي والمجتمع الذي يعيش فيه» (فريزر [وآخرون]، 2012 :543)، إذًا عناصر هذا التعريف الأخير هي: الفرد، والتفاعل الاجتماعي، والمجتمع. وعلم النفس الاجتماعي يدرس التأثير المتبادل بين هذه العناصر الثلاثة.

بعد عرض وجهات النظر أعلاه، يمكننا القول إن علم النفس الاجتماعي حقل بحثي جديد نسبيًا يربط بين علوم الفرد وعلوم الجماعة وتخضع مسلماته وخياراته البحثية ومقارباته المنهجية للمساءلة باستمرار، لذلك حتى الآن لا يوجد إجماع بين العلماء على تعريف موحّد له ولعناصره الأساسية ولحدوده البحثية، فحتى هذه اللحظة ما زال هذا العلم في طور ترسيم هذه الحدود وهي تختلف، كما هو واضح أعلاه، من تعريف لآخر ومن وجهة نظر لأخرى.

1 ـ مقاربة أوروبية في مقابل مقاربة أمريكية

يمكن تصنيف التعريفات السابقة لعلم النفس الاجتماعي في مقاربتين، **الأولى** فردية وضيّقة جزئية (Micro) مركّزة، و**الثانية** مقاربة كليّة (Macro) أوسع وأشمل. بالنسبة إلى النظرة الضيّقة (الفردية) فهي على الأغلب تُعبّر عن الرؤية الأمريكية لعلم النفس الاجتماعي، وهي السائدة عالميًا حتى الآن، فمعظم النشاط البحثي في هذا العلم يحمل بصمات هذه النظرة، أيّ التركيز على دراسة الفرد ودراسة تفاعلاته الاجتماعية فقط. فعلم النفس الاجتماعي، بحسب زاوية النظر هذه، أولًا وأخيرًا جزء لا ينفصل من علم النفس العام ومرتبط به. وبوجه عام يعدّ معظم علماء النفس الاجتماعيين الأمريكيين أنه للتخصص في علم النفس الاجتماعي يجب دراسة علم النفس العام فقط ومن ثم التخصص (اكتفاء تخصّصي ذاتي). وهذا التوجّه يدعم فكرة أن علم النفس هو جزء من كليّة العلوم الطبيعية حيث يدرس المختصون النفسيون علم النفس البيولوجي والفسيولوجي والمعرفي وعلوم الأعصاب والإحصاءات والمقاييس والاختبارات.

أما المقاربة الأوسع أو الأشمل؛ فهي على الأغلب أوروبيّة (على الأرجح فرنسيّة) حيث علم النفس الاجتماعي على علاقة وثيقة بعلم النفس العام ولكن أيضًا بالأنثربولوجيا والتاريخ والاقتصاد والعلوم السياسية (عبور تخصصات)، وبوجه خاص مع علم الاجتماع حيث يصف أنصار هذه المقاربة علم النفس الاجتماعي بأنه همزة وصل بين علم النفس من جهة وعلم الاجتماع من جهة أخرى. وربما أكثر من عبّر عن هذه العلاقة الخاصة المركّبة والتي تتسم بالتعقيد هو عالم الاجتماع الفرنسي دوركايم في مقالته الشهيرة علم الاجتماع

الديني ونظرية المعرفة فيقول: «بصورة عامة نحن نرى أن عالم الاجتماع لا يمكن أن يقوم بمهمته على أكمل وجه طالما لم ينزل إلى أعماق الأفراد بغية إيجاد الرابط بين المؤسسات التي يدرسها وبين شروطها السيكولوجية. في الحقيقة، الإنسان بالنسبة إلينا نقطة وصول أكثر مما هو نقطة انطلاق [...]. إذًا فإن علم الاجتماع بهذا المعنى ليس غريبًا أبدًا عن علم النفس، لا بل هو يؤدي أيضًا إلى علوم نفسية ولكن بشكل أكثر تجريدًا وتعقيدًا من علم النفس الذي يتعاطاه علماء النفس الخلّص» (Durkheim, 1909: 755).

أما سيرج مسكوفيشي (Serge Moscovici)، وهو من روّاد علم النفس الاجتماعي الفرنسي، فيُعرّف علم النفس الاجتماعي بأنّه علم دراسة العلاقة بين الفرد والمجتمع، بين الفردي النفسي والجماعي الاجتماعي، وبطريقة أدقّ يستخدم مسكوفيتشي مصطلح «صراع» (Conflict) فيقول «علم النفس الاجتماعي هو دراسة الصراع بين الفرد والمجتمع» (Moscovici, 1984: 6)، وهو حين يتحدث عن المجتمع فيقصد البيئة والقضاء والسياسة والاقتصاد والثقافة. ولا ينسى مسكوفيشي بأن ينوِّه إلى ضرورة الابتعاد عن السلوكية في تعريف علم النفس الاجتماعي فيقول في موضع آخر «علم النفس الاجتماعي يدرس ظواهر اجتماعية لها علاقة بالأفكار والمعتقدات والتصورات الاجتماعية وظواهر التواصل الاجتماعي» (Moscovici, 1984: 7).

وبوجه عام تَعدّ المقاربة الأوروبيّة أنّ علم النفس الاجتماعيّ هو علم قائم بحدّ ذاته وهو جزء لا يتجزأ من العلوم الاجتماعية ولكنّه في نفس الوقت يتميّز عنها وله خصوصيّته، وفي هذا الصدد يؤكّد وليم دواز أن خصوصية علم النفس الاجتماعي تكمن في محاولته الربط بين أربعة مستويات من التحليل لفهم الظواهر الاجتماعيّة: مستوى نفسي فردي[2] (Individual)، مستوى بين فردي (Interindividual)، مستوى بين فردي موقفي (Situational)، ومستوى جماعي اجتماعي (Social). ولإعداد الاختصاصيين في هذا العلم يجب دراسة، إضافة إلى علم النفس الاجتماعي، علم النفس العام وعلم الاجتماع وعلوم التربية والأنثربولوجيا (Doise, 1982).

ولعل الفرق الأكبر بين المقاربتين يكمن في مناهج البحث، إذ إنّ معظم أصحاب المقاربة الأمريكية يعتمدون في دراساتهم على المنهج الكمّي فقط متّبعين الطرق التجريبية أو الإمبيريقية في البحث مركزين تحليلهم للظواهر الاجتماعية على الفرد (Micro Analysis)، أما أنصار المقاربة الأوروبية؛ فيعتمدون في أبحاثهم، إضافة للمنهج التجريبي، على أساليب متعدّدة في البحث منها ما هو كمّي ومنها ما هو نوعي آخذين بعين الاعتبار

(2) هذا المستوى لا يُؤخذ بعين الاعتبار في العلوم الاجتماعية الأخرى كعلم الاجتماع والعلوم السياسية على سبيل المثال لا التخصيص.

الفرد وسياقاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية (Macro Analyses). وبالنسبة إليهم فإنّ قوّة وضعف كل منهج تعتمد على السؤال البحثي وأهداف الدراسة وظروفها لا على المنهج نفسه (فريزر [وآخرون]، 2012). لكن وراء هذا التباين تكمن جذور تاريخية مختلفة وإرث فلسفي ومنهجي عميق لا يمكن التغاضي عنه.

2 ـ جذور تاريخية مختلفة وتباين في الفلسفة

يستلزم طرح واقع علم النفس الاجتماعي تذكيرًا سريعًا ببداياته، فهي ما زالت حتى الآن، برأينا، حاكمة لوجهات النظر التي تحاول تعريفه وتحديد مجالاته وأهدافه. وكثيرًا ما يُوصف علم النفس الاجتماعي بأن ماضيه طويل وتاريخه حديث. فمن حيث هو اختصاص أكاديمي جامعي لم يظهر هذا العلم إلا عقب الحرب العالمية الثانية، ولكن جذوره تعود إلى أزمنة ساحقة حيث السؤال عن دور البيئة والوراثة في تشكيل السلوك هو سؤال فلسفي قديم يعود إلى عهد فلاسفة الإغريق (Pétard, Kalampalikis and Delouvée, 2012).

أوّل كتابين نُشرا تحت عنوان «علم النفس الاجتماعي» ظهرا في بداية القرن العشرين: الأول، هو **مدخل إلى علم النفس الاجتماعي** من تأليف وليام مكدوغال (MCDougall, 1908) وهو عالم نفس بريطاني له ميول بيولوجية[3]، **والثاني** من تأليف إدوارد روس (Ross, 1908) وهو عالم اجتماع أمريكي له اهتمام كبير في مجال البيئة. الأول سيؤدي إلى ولادة علم النفس الاجتماعي الأمريكي والثاني إلى علم النفس الاجتماعي الأوروبي، وهنا تكمن المفارقة الكبيرة. فالرؤية الأوروبية لعلم النفس الاجتماعي ولدت في أمريكا على يد عالم اجتماع أمريكي، والرؤية الأمريكية لعلم النفس الاجتماعي ولدت في أوروبا على يد عالم نفس بريطاني[4].

والرؤية الأمريكية لعلم النفس الاجتماعي نشأت بصورة مباشرة من التزاوج بين علم النفس المعرفي وعلم النفس التجريبي، فالتجريبيون يعدّون علم النفس علمًا تجريبيًّا مخبريًّا يدرس السلوك فقط؛ لأنه الجانب الوحيد الذي يخضع للملاحظة المباشرة، إذًا وبحسب هؤلاء العلماء، لكي يكون علم النفس علمًا يجب أن تقتصر الدراسات النفسيّة الاجتماعية على السلوك الظاهري وأن تتبنى المنهج العلمي نفسه الذي نستخدمه في دراسة العلوم الطبيعية (أيّ المنهج الكمّي). لذلك دعا سكنر في عام 1938 ومن قبله واطسون عام 1919، الآباء الروحيون لعلم النفس التجريبي، إلى تجنب إنشاء فرضيات ونظريات حول

---

(3) أول كتاب له كان بعنوان **علم النفس الفيزيولوجي** نشره عام 1905.

(4) بالطبع سبق هذين الكتابين بدايات مباشرة لعلم النفس الاجتماعي في أعمال غوستاف لوبون وغابرييل تارد وإميل دوركهايم وولهلم فونت (انظر Bonardi, 2005).

العمليات العقلية الداخلية؛ لأنها غير قابلة للمراقبة والقياس المباشر. وهكذا هيمنت المدرسة السلوكية على علم النفس التجريبي في أمريكا حتى ستينيات القرن الماضي حين دعا عدد من علماء النفس التجريبيين إلى دراسة العمليات الإدراكية (Cognitive Processes) أيضًا بعد أن اقتنعوا أن لا سبيل لفهم كيف ولماذا يتصرف الناس بطريقة معيّنة في المواقف الاجتماعية دون فهم أفكارهم وتمثّلاتهم وذكرياتهم وانفعالاتهم وتوجهاتهم ومعتقداتهم، وأصبح علم النفس التجريبي يُعرف باسم علم النفس المعرفي، ولكنهم ظلوا يستخدمون الأساليب البحثية السلوكية نفسها.

في مرحلة الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي كان الباحثون في علم النفس الاجتماعي وفق المقاربة الأمريكية أكثر ميلًا لعلم النفس المعرفي غير أنهم في الوقت نفسه بقوا مخلصين لماضيهم وتمسكوا بصرامة المنهج التجريبي والكمّي. وبالرغم من التأثير الكبير لمدرسة شيكاغو التفاعلية الرمزية وخاصة في أعمال جورج هربرت ميد 1934، الذي رأى أن مفهوم الفرد عن ذاته بالضرورة يتكوّن من خلال تفاعله مع الآخرين وأن هذا التفاعل له سياقاته، إلّا أن تأثير علم النفس التجريبي المخبري بقي قويًا وأهم كثيرًا من تأثير علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلوم التربية والسياسة الذي تميزت به المقاربة الأوروبية لعلم النفس الاجتماعي.

3 ـ منهجية مختلفة وتباين في الدراسات

غالبًا ما تقتصر دراسات علماء النفس الاجتماعيين الأمريكيين على ظواهر جزئية، والأسئلة المطروحة في هذه الدراسات تكون محدودة وتبقى في نطاق التحليل الجزئي (Micro) للظاهرة الاجتماعية حيث تُختصر هذه الأخيرة ببعض المتغيرات. ويعد هؤلاء العلماء أن دراسة عينة من المبحوثين، وهي غالبًا ما تكون من طلاب الجامعات، بواسطة معطيات كميّة وتفسيرها كافٍ لتطوير نظريات قابلة للتعميم. وجوهر هذه المقاربة هو أنّه يمكننا فهم الظواهر الاجتماعية من خلال فهم الفرد، أي من خلال التحليل السيكولوجي لها.

ولكن في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي بدأ علماء النفس الاجتماعي الأوروبيون[5] توجيه انتقادات شديدة لأعمال زملائهم الأمريكيين مفادها أن اهتمامات علم النفس الاجتماعي لا يجب أن تبقى محصورة في العمليات المعرفية والإدراكية للأفراد، وأن التفاعلات بين الفردية لا يُمكن أن تكون معزولة عن القضايا الاجتماعية والمجتمعية وتفسيرها، لذلك، دائمًا بحسب هؤلاء المنتقدين، يجب على علماء النفس الاجتماعيين عبور

(5) ذوو الرؤية الأوروبية.

التخصصات، وبخاصة نحو علم الاجتماع والتربية والأنثربولوجيا وعلم السياسة. وأوّل من عبر عن هذا النقد بصراحة كان عالم النفس البريطاني هنري تاجفل (Tajfel, 1972) والفرنسي سيرج موسكوفيشي (Moscovici, 1972).

وأول جمعية علمية أوروبية لعلماء النفس الاجتماعيين تأسست في عام 1966 وحملت اسم «المنظمة الأوروبية لعلم النفس الاجتماعي التجريبي»[6] وتم تغيير اسمها بحذف صفة التجريبي للتأكيد بأنه ليس المنهج الوحيد المتبع في هذا الاختصاص. وأصدرت هذه الجمعية **المجلة الأوروبية لعلم النفس الاجتماعي** عام 1971[7]. وظهرت في أوروبا دراسات ومجالات بحث لم تكن معروفة في أمريكا: عن الهوية الاجتماعية، وتفاعل الجماعات بعضها مع بعض، واللغة، وتأثير الأقليات والعلاقات بين جماعات الأقليات وجماعات الأكثرية، والتمثّلات الاجتماعية الاجتماعية (Social Representations) وكان علماء النفس الاجتماعيون الذين تبنّوا المقاربة الأوروبية متفقين على أن علم النفس الاجتماعي ليس مهتمًا بوجه كافٍ بقضايا المجتمع بصفة عامة، وأنه على الباحثين في هذا العلم ألّا يكونوا منغلقين على أنفسهم، وأن يتخلّوا عن المنظور الضيق الذي جعلهم يعملون في عزلة ضمن اختصاصهم الضيق، في الوقت الذي تتطلب فيه دراسة الظواهر الاجتماعية مقاربات مركّبة وشاملة وانفتاحًا على العلوم الاجتماعية الأخرى (Doise, 1982).

وأهم ما يميّز أنصار المقاربة الأوروبية عن زملائهم الأمريكيين هو أنهم لم يسجنوا أنفسهم في المنهج الكمّي، ووجّه قسم منهم نقدًا لاذعًا لهذا المنهج، وعدّوا أن اعتماد علم النفس الاجتماعي على هذا المنهج فقط لا مبرر له، ويؤدي إلى نظرة ميكانيكية للفرد لا تساعد في فهم الإنسان وسلوكه وتعقيداته. فليست كل الظواهر النفسية والاجتماعية يمكن تحويلها إلى مؤشرات قابلة للقياس الكمّي، لا بل في حالات كثيرة يؤدي اختصار السلوك والظواهر الاجتماعية الإنسانية في أرقام وحصرها في بعض المتغيرات إلى فقدان محتواها ومعناها. وهنا بالطبع نشير إلى ذاك النموذج الكمّي الذي يتوسّل الاستبيانات والاختبارات والتجارب ويقدّس المعالجات الإحصائية للنتائج المأخوذة من عينة لاستخلاص العلاقات بين المتغيرات ودلالتها الإحصائية وتعميمها، وأيّ بحث لا يلتزم بهذا النموذج لا يُعدّ بحثًا علميًا ويُرفض نشره!

برأي علماء النفس الاجتماعي الأوروبي، إن اضطر الباحث في بعض الأحيان إلى التكميم بهدف البحث عن أسباب السلوك والاستنباط (Deductive) فلا بد في النهاية من تحليل كيفيّ وصفي تفسيري واستقرائي (Inductive) لإضفاء معنى على المؤشرات

(6) انظر رابط الجمعية <https://www.easp.eu/>

(7) <https://onlinelibrary.wiley.com/page/journal/10990992/homepage/productinformation.html>.

وإلا بقي البحث تبسيطيًّا ميكانيكيًّا. ولكن بعض أنصار المقاربة الأوروبية، وكردّة فعل على المنهج الكمّي التجريبي المتطرّف أعلاه، تبنّوا رؤية منهجية بنائية متطرّفة ورفضوا رفضًا قاطعًا المنهج الكمي والأساليب المخبرية على أساس أن الظواهر الاجتماعية لا يمكن أن تكون مستقلة عن نمط الإدراك الإنساني، وبالتالي لا توجد حقيقة موضوعيّة واحدة قابلة للتعميم، وهو ما تعبّر عنه الفلسفة البنائية بالقول إن الواقع مبني اجتماعيًا، وهو في تغيّر دائم لذلك يجب أن يكون هدف البحث العلمي هو التفسير (Interpretivism) لا الشرح (Explanation) ولا سبيل لذلك سوى الدراسات الكيفيّة (انظر Jodelet, 2003).

وهذا التناقض بين المنهجين لم يمنع من أن بعض المفردات والمصطلحات مشتركة بينهما ولكن بمضامين مختلفة تمامًا، فمثلًا حين نتحدث عن الصدقية (Validity) في البحث الكمّي نعني التطابق بين ما خلص له الباحث والظاهرة في الواقع، أما في البحث الكيفي؛ فنعني تطابق الواقع مع ما يعتقده الباحث (عبد الحي، 2016).

برأينا إن هذه القولبة المنهجيّة لم تعد مقبولة وطبيعة السؤال البحثي هي ما يجب أن تحدّد المنهج المتبع وليس العكس، وفي جميع الأحوال إن الظواهر الاجتماعية والنفسية من التعقيد بحيث لا بد من مقاربة عابرة للاختصاصات (Interdisciplinarity) ومنهجية تكاملية تتيح الدمج بين التقنيات الكميّة والكيفيّة.

ثانيًا: علم النفس الاجتماعي في الوطن العربي

بعض النقاط والإشكاليات التي سنثيرها في هذا المبحث تنطبق على معظم العلوم الاجتماعية[8] ولكنها، في تقديرنا، تبدو أكثر تجليًا ووضوحًا حين نتحدّث عن علم النفس الاجتماعي. وربما يعود ذلك إلى أسباب موضوعيّة وسياقات خارجية تتعلّق بعوامل اقتصادية تمويلية[9] (Zebian [et al.] 2007) وبحداثة هذا العلم بالنسبة إلى غيره من

(8) تحدّث عن هذه النقاط بالتفصيل كل من ساري حنفي وريغاس أرفانيتس، في كتابهما **البحث العربي ومجتمع المعرفة: رؤية نقدية جديدة** الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية عام 2015.

(9) بحسب منظمة الأمم المتحدة (برنامج الأمم المتحد الانمائي، 2002) تتمتع الدول العربية بأدنى مستويات التمويل البحثي (فقط 0.4 من الناتج المحلي الإجمالي، حتى بما فيها الدول الغنية) طبعًا إضافة إلى تحديات أخرى كالاستبداد السياسي والأنظمة التكنولوجية والعلمية المتخلفة (انظر Zebian [et al.] 2007). وبحسب منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة 2015 بلغت نسبة مساهمة أمريكا من الإنفاق العالمي على البحث العلمي لعام 2013 ما يقارب 32.4 مليار دولار، وأوروبا 22.7 مليار دولار، في حين لم تتجاوز ما ترصده الدول العربية والنامية على البحث العلمي بالنسبة إلى مواردها المالية وميزانياتها السنوية 1.1 مليار دولار من إجمالي الانفاق العالمي (انظر كرادشة، المعولي والهاشمية، 2019).

العلوم الاجتماعية وعدم إدراك أهميته، وبقلة عدد أقسامه في الجامعات والمعاهد العربية. فقد استطعنا أن نُحصي 158 جامعة في بلدان الوطن العربي، يوجد في سبعة منها فقط ماجستير تخصّص علم نفس اجتماعي[10]، وتشير بعض الدراسات إلى أن هناك 110 أقسام لعلم النفس العام في الوطن العربي يرتبط معظمها إداريًا بجامعات حكومية (الخضر، 2016).

ولكن هذه العوامل الموضوعية الخارجية، على أهميتها، لا تعفي من المساءلة الداخلية، فهناك أيضًا أسباب أخرى ذاتية أدت دورًا هامًا في تمظهر بعض الإشكاليات وبخاصة في علم النفس الاجتماعي كانكفاء الباحثين العرب في هذا العلم عن الشأن العام وقيامهم بأبحاث وتطبيقات وفق منهجية منسوخة عما يجري في بلاد الغرب وتبعيتهم للمدارس التي تخرجوا فيها. وكلمة تبعيّة هنا نستخدمها بكل دلالاتها الاجتماعية والنفسيّة، وهذا الموضوع سنعود إليه بالتفصيل فيما بعد، ولكن قبل ذلك سنبدأ بنقاش عنوان هذا المبحث، فهل يجب أن نتحدث عن «علم نفس اجتماعي في الوطن العربي» أم عن «علم نفس اجتماعي عربي»؟

الفرق كبير بين الحالتين، إن الحديث عن علم نفس اجتماعي عربي يعني، في تقديرنا، وجود علم نفس خاص بالإنسان العربي يختلف عن علم النفس الغربي، وهذا إن وُجد نرفضه؛ لأن ذلك يعني أن الإنسان من الثقافة العربية مختلف تمامًا عن الإنسان من الثقافات الأخرى، ولهذا السبب يجب أن يكون هناك علم نفس خاص به. التفكير بهذه الطريقة خطير نوعًا ما وله منزلقات تعصبيّة، وربّما يؤدي إلى نظرة انعزالية عنصرية أساسُها الهرمية بين الثقافات والمجتمعات. إمّا هرمية مع نظرة دونية إلى الثقافة العربية أو هرمية مع نظرة دونية إلى الثقافة الغربية وفي كلتا الحالتين فهذا نوع من العنصريّة. حيث إن الثقافة العربية هي جزء من الثقافة الإنسانية، وخصوصية الموضوع في العلوم الاجتماعية بشكل عام (العلاقات والظواهر الاجتماعية والسلوك) لا يجب أن تكون عائقًا أمام عالمية العلم (النظريات والمناهج)[11].

إن الدعوة إلى علم نفس اجتماعي عربي خاص بمجتمعاتنا العربية قد تؤدّي إلى حدوث عملية قطع بين ثقافتنا العربية وإنتاجها المعرفي من جهة وبين الثقافات الانسانية الأخرى وإنتاجها المعرفي من جهة ثانية، أي؛ قطع الصلة مع التراث والتراكم المعرفي

(10) منها معهد الدوحة للدراسات العليا.

(11) وهذا فرق كبير بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، في العلوم الطبيعية الموضوع عالمي والنظريات والمناهج عالمية أما في العلوم الاجتماعية فالموضوع له خصوصية ثقافية (قيم، معايير، تمثّلات اجتماعية....).

والمنهجي الذي حققه علم النفس الاجتماعي في العالم ولا سيما في الدول الغربية التي نشأ وتطوّر فيها، وهذا سيُعرقل مشروع إرساء وتطوير علم النفس الاجتماعي في الوطن العربي أكثر مما يخدمه.

لكن في المقابل لن يكون الحل باستيراد المعرفة في حالتها شبه الخام كما وُضعت في الغرب وبقائنا مجرد مستهلكين لها، فصحيح أن هذه المعرفة في جزء كبير منها عالمية/كونية إلّا أن تطبيقاتها لا بد من أن تخضع لعملية توطين وتبيئة كي لا تبقى دخيلة، كما أننا لا يجب أن نبقى فقط في مرحلة تطبيق المعارف المستوردة ولكن أن ننطلق من مرحلة التطبيق المحلّي إلى مرحلة انتاج المعرفة النظرية العالمية. إذًا لا بد من عملية توازن دقيقة بين العالميّة والمحليّة لتصبح المعرفة أصيلة، فلا نريد أن نغرق في المحليّة والخصوصيّة ولا أن يجرفنا تيار العالميّة فنضيع في غياهبه. ولتحقيق هذا التوازن، لا بد من أن نأخذ بعين الاعتبار جدلية العلاقة بين العالميّة (Universalism) والمحليّة (Relativism). وضمن هذا التوجه نؤكّد مبدأين هامين ينطبقان، في رأينا، على كل العلوم الاجتماعية بعامة:

أولًا، مبدأ الاندماج مع الغرب وليس التماهي (الاستلاب) معه، فالميكانيزمات النفسيّة والاجتماعية وسيروراتها واحدة بشريّة (عالميّة) ولكن تمظهراتها تخضع للثقافات والخصوصيات (محليّة).

ثانيًا، مبدأ العالميّة الكونيّة وليست العالميّة الغربية، فعالمية العلم لا تعني أبدًا أن تكون مرجعيته غربيّة، يجب أن نميّز بين العالميّة والعولمة، حيث الأولى تعني الحضارة الإنسانية والثانية تعني الحضارة الغربية (=الأمريكية)، فالعولمة ليست صيرورة محايدة ولا يمكن أن تكون كذلك.

إذًا، تكمن مهمة الباحثين العرب في علم النفس، بوجه عام، في استيعاب نظرياته ومنطقه الداخلي وبداياته والفلسفة التي بُني عليها ومن ثمّ تجاوز مرحلة الاستيعاب هذه إلى مرحلة التأسيس لعلم نفس اجتماعي يخدم احتياجات مجتمعنا العربي، وهذا ما نعنيه في هذا المقال بعبارة «علم النفس الاجتماعي في الوطن العربي».

غير أنّ الحديث عن علم نفس اجتماعي في الوطن العربي، يمكن أن يوحي بأن هناك انتاجًا معرفيًا عربيًا ورؤية عربية موحّدة في علم النفس الاجتماعي، وأن هناك مجال بحث متناسق ومستقل وجماعة علمية مشتبكة مع مجتمعها العربي. حقيقةً، هذا حتى الآن غير موجود، فعلم النفس الاجتماعي في الوطن العربي، كمعظم اختصاصات علم النفس بوجه عام، غير حاضر بما يكفي ليسمح بالألفة معه (كازاريان، 2016)، ويعتمد كثيرًا إما على اللغة الفرنسيّة أو على اللغة الإنكليزيّة، وكان لفترة قريبة جدًا إما متأثّرًا بالمدرسة الأكاديمية الفرنسية مما أدى لارتباطه بالفلسفة وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا (حال

دول المغرب العربي)، وإما متأثرًا بالتقاليد الأكاديمية الإنكليزية فارتبط بالتربية والتعليم (Zebian [et al.], 2007). حاليًا، وبعد الاكتساح الثقافي اللغوي الأمريكي للعالم، على حد تعبير عبد الإله بلقزيز، وسيطرة التقاليد الأكاديمية الأمريكية تغيرت أطراف المعادلة (بلقزيز، 2001)، تأثّر جزء لا بأس به من علماء النفس الاجتماعيين العرب بهذه التقاليد حيث ارتبط علم النفس الاجتماعي بالعلوم العصبية والفيزيولوجية وبالمدرسة التجريبية السلوكية (حال دول الخليج العربي وبعض دول المشرق).

وتصل علاقة التأثير هذه بين علماء النفس العرب والمدارس الغربية حد التطبّع عند بعضهم، ويُعدُّ فؤاد أبو حطب (Abou ـ Hatab, 1997) من أوّل الباحثين المعاصرين الذي أشاروا إلى هذه النقطة وأكدّوا أن العلاقة بين علم النفس الغربي وعلم النفس في الوطن العربي هي علاقة باتجاه واحد (مُصدّر ـ مستورِد) تسودها الوصاية والتبعيّة بشتّى أشكالها: المعرفية والمنهجية واللغوية.

علاقة الوصاية ـ التطبّع هذه تعكس علاقة مجتمعاتنا العربية بالمجتمعات الغربية، ويمكن اختصار توصيفها بالقول إنها علاقة مستعمِر بمستعمَر، لها تبعات نفسية كالاستلاب والإحساس بنقص الثقة بالنفس والدونية تجاه الثقافة الغربية المسيطرة، والتقييم المتحيّز إيجابًا للأعمال البحثية الغربية وسلبًا للأعمال البحثية المحليّة. وهذا كله يساهم في ضياع الهوية والاغتراب عن البيئة المحلية وقمع للإبداع المحلي طالما بقي بمنأى عن المعايير الغربية.

1 ـ علماء النفس الاجتماعيين العرب

أوّل ما يمكن أن نلاحظه حين نريد الحديث عن علماء النفس الاجتماعيين العرب هو صعوبة الحصول على معطيات كمّية ونوعية بشأنهم، وربما يعود ذلك لغياب الجماعة العلمية (Scientific Community) الخاصة بهم، شأنهم في ذلك شأن معظم العلوم الاجتماعية والإنسانية في الوطن العربي (حنفي وأرفانيتس، 2015). فلا توجد جمعيات علمية خاصة بهم على غرار الجمعيات الأوروبية أو الأمريكية ولا مؤتمرات خاصة بهم ولا قاعدة بيانات خاصة، وأقرب ما يمكن وصفهم به هو التشتت والتبعثر وتناثر جهودهم البحثيّة (كازاريان، 2017). ومن خلال خبراتنا المهنية الشخصية وما استطعنا الوصول إليه من سيَر ذاتية ومقالات ودراسات وتقارير بخصوص هذا الشأن يمكننا القول إن معظم الباحثين العرب في علم النفس الاجتماعي درسوا في جامعات غربية ومعظمهم عادوا ليعملوا في الجامعات العربية، وأن عددًا لا بأس به منهم ما زال يؤدي دور الوكيل للجامعة التي تخرّج فيها ويمارس نوعًا من التسويق لها، وبعضهم يتفاخر بالجامعات التي تخرّج فيها أكثر من تفاخرهم بمنجزاتهم العلمية والتربوية. ولقد فاقم من ذلك قوائم تصنيف الجامعات وما

خلّفها من تجارة رائجة في هذا العصر[12]. وعلاقة بعضهم مع مجتمعاتهم العربية لا يمكن وصفها إلا بعلاقة استشراقية، خاصة أولئك الذين ما زالوا يعيشون في الغرب.

أما الأمر الثاني الذي يمكن أن نلاحظه في حديثنا عن علماء النفس الاجتماعيين العرب؛ فهو غيابهم، إلا في ما ندر، عن البحث العمومي وعن الشأن العام[13]. ولقد بدى ذلك واضحًا من خلال ندرة حضورهم في النشاطات الفكريّة والسياسية العامة وغياب معظمهم عن الإعلام الجماهيري كالصحف والمجلات وعن وسائل الإعلام المرئي والمسموع، فمن النادر أن نصادف كتبًا أو مقالات ألّفها باحثون في علم النفس الاجتماعي تُقرأ خارج الوسط الأكاديمي، بحيث تصبح وسيلة لإثارة المناقشات العامة الجارية حول إشكاليات أساسية للمجتمع العربي أو المحلّي[14]. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو عن أسباب هذا الغياب عن البحث العمومي والشأن العام[15]، كيف يُمكن شرح هذه المسألة؟

نعتقد أنّ هناك مجموعة من العوامل يمكنها شرح هذه المسألة من مثل اعتماد المختصين في علم النفس الاجتماعي على المنهج الكمّي فقط في أبحاثهم، وبالتالي دراسة معطيات جزئية من خلال معادلات إحصائيّة تسطّح الواقع، وتمنعهم من رؤية تطبيقية شاملة لأبحاثهم، وإعطائها تفسيرًا كليًّا ضمن منظور بنائي سياقي يأخذ بعين الاعتبار العوامل النفسية والاجتماعية والمجتمعية، ويسمح لهم بالحديث في الشأن العام والتواصل مع جمهور غير أكاديمي[16]. لكن السبب الأهم في تقديرنا هو تسليع[17] التعليم العالي وعولمة الإنتاج

---

(12) بدلًا من أن يكون هدف التعليم العالي انتاج المعرفة وربطها بالمجتمع وتطوّره وبدلًا من أن تكون الجامعات مؤسسات اجتماعية مرتبطة بحاجات المجتمع المحلي، تحوّل التعليم العالي إلى سوق تنافسية وتحولت الجامعات في العالم (هيئة تدريسية وطلاب) إلى مؤسسات ربحية تنافسية عالمية وارتبطت هيبة الجامعة بتصنيفها عالميًا، وغالبًا ما تعتمد قوائم التصنيف هذه على مؤشرات كميّة خام يمكن التلاعب بها (انظر في هذا الخصوص مقال حنفي، 2015).

(13) وذلك تمامًا بخلاف الباحثين في علم الاجتماع وظهورهم المكثف على وسائل الإعلام بحسب ما أشار إليه مقال الباحث ساري حنفي في مقاله الموسوم «الشرذمة إشكالية الأنشطة البحثية للأكاديميين في العلوم الاجتماعية في الوطن العربي».

(14) ينطبق هذا الأمر على معظم علماء النفس الاجتماعيين في العالم وهذا ما أشار إليه تيري مايير منذ عام 2000 (Meyer, 2000:53).

(15) في وطننا العربي تُعتبر الدكتورة، في الجامعة اللبنانية، منى فيّاض من الحالات النادرة التي شذّت عن القاعدة، فلقد كتبت العديد من مقالات الرأي عن الحرية والاستبداد وحقوق الإنسان والمثلية الجنسية والعنف والثورات العربية وغيرها من المواضيع السياسية والاجتماعية، كما كان لها حضور لافت على وسائل الإعلام المسموع والمرئي، وهي عضو مؤسس لحركة التجديد الديمقراطي منذ 2001.

(16) الملاحظة نفسها ولكن عن بعض علماء الاجتماع أشار إليها محمد الحوراني في كتابه الموسوم: **النظرية المعاصرة في علم الاجتماع** الصادر عام 2008 عن دار مجدلاوي في الأردن.

(17) يستخدم البعض مفهوم «تبضيع» أي تحويل الشيء إلى بضاعة.

المعرفي اللذين يحثان الباحثين الأكاديميين على النشر في المجلات العالمية الأكاديميّة المحكّمة، ولو على حساب التواصل مع المجتمع المحلي، وهذه الإشكالية ناقشها حنفي وأرفانيتس (2015) بصورة معمّقة في كتابهما الموسوم **البحث العربي ومجتمع المعرفة، رؤية نقدية جديدة.**

في الواقع، تحت تأثير آليات البحث والنشر الأمريكية ومعايير التقييم الجامعي والترقيات الأكاديمية لأعضاء هيئات التدريس التي تخضع لهذه الآليات (Publish or Perish) تحوّل معظم علماء النفس الاجتماعيين إلى مجرد تقنيين للنشر الأكاديمي دون التعامل مع قضايا المجتمع الكبيرة ملاحظين أن المشاركة في هذه القضايا ومناقشتها في الحياة العامة هدرٌ للوقت والطاقة دون فائدة شخصية، فهي لا تدخل في هذا التقييم. أضف إلى ذلك، ونتيجة خضوع مؤسسات التعليم العالي لتلك الآليات والمعايير الأمريكية المعولمة التي لا تأخذ بعين الاعتبار حاجات المجتمع المحلي ولا لغته (Hanafi and Arvanitis, 2014)، أُصيب معظم الباحثين في العلوم الاجتماعية بوجه عام بما يمكن أن نسميه «هيستيريا نشر المقالات العلمية» في المجلات التخصصية المحكّمة، والمعيار الوحيد الذي يُقيّم على أساسه الباحث هو كمية النشر (عدد المقالات التي نشرها) وقوّة مُعامل تأثير المجلات (Impact Factor) التي يَنشر فيها، أما نوعيّة النشر ومدى مساهمته وملاءمته لحاجات المجتمع المحلّي؛ فهذا شيءٌ آخر. وهذه الإشكالية عالمية تنطبق على جميع الدول ولكن تمظهراتها في الوطن العربي تتجلى بوضوح أكبر.

2 ـ مُعامل التأثير والنشر العلمي

يُعَد النشر العلمي النشاط الرئيسي للباحثين وهو المعيار الذي يتم من خلاله تقييمهم وتقييم الجامعات التي ينتمون إليها لذلك احتل مكانة الصدارة في النشاط العلمي. وفي أغلب الأحوال يُقاس النشر العلمي من خلال عدد المقالات المنشورة في المجلات العلمية الدولية المحكّمة، وهذه الأخيرة تُقيّم على أساس مُعامل تأثيرها، ومُعامل التأثير هو مؤشر ببليومتري يُحسب بصورة رئيسية من طريق عدد مرات الاستشهاد (Citations) من المقالات المنشورة في المجلة كما تعرضه بوابة العلوم (Web of Science Citation Index)، وهو أمر فيه مشكلات وله سلبيات ونواقص كثيرة لن ندخل في تفاصيلها وتفاصيل «لعبة»[18] تصنيف المجلات والجامعات وما وراءها من مصالح تجارية بحتة بعيدة عن العلم والبحث

(18) نستخدم كلمة «لعبة» بكل ما تعني الكلمة من معنى، فيكفي أن تعرف، على سبيل المثال لا التخصيص، أن بعض الجامعات السعودية تُقدّم منحًا لباحثين غربيين مشهورين للتشارك مع باحثين سعوديين في بحوث مشتركة ونشرها، مما يؤدي إلى زيادة عدد الاقتباسات وتحسين نقاط الجامعة التي ينتمي إليها الباحث السعودي (انظر حنفي وأرفانيتس 2015).

العلمي (من أجل تفاصيل أكثر عن هذا الموضوع راجع Leeuwen, 2012; Hanafi, 2012)، ولكن سنكتفي بذكر نقطتين لهما تأثير مباشر على الباحثين العرب وعلاقتهم بمجتمعهم المحلي:

أولاً، صُمّم معامل التأثير ليكون مؤشّرًا يساعد في الحكم على المجلات العلميّة وجودة المقالات التي تُنشر فيها، ولكنه سرعان ما أصبح بحد ذاته معيارًا وحيدًا يُقَيّم من خلاله المقال العلمي والباحث، نتيجة لذلك فرض معامل التأثير منطقًا جديدًا على البحث العلمي وأصبح يؤدي دور الموجّه الرئيسي لنوعيّة النشر العلمي: بما أنّ النشر العلمي هو الأساس في تقييم الجامعات والباحثين تحوّل من كونه أحد نتائج البحث العلمي إلى هدف بحد ذاته يتدّخل في اختيار موضوع البحث ويحدد نوع التحليل والكتابة ويؤثّر في سيرورة البحث ويوجّهه، بمعنى آخر بدل أن يكون النشر العلمي آخر مرحلة من مراحل البحث العلمي أصبح أول مرحلة له (Debailly and Pin, 2012) وهذا أمر في غاية الأهمية، فلم يعد الدافع الرئيسي للبحث العلمي هو إنتاج المعرفة العلميّة وفهم الإشكاليات والمشكلات وحلّها وتطوير المجتمع من خلال المشاركة في صنع السياسات، وإنّما فقط النشر في مجلات علمية ذات معامل تأثير عالٍ! وضمن هذا التوجّه شاعت بعض السلوكيات البحثية للتكيف معه، فمثلًا تبنّى الكثير من الباحثين المنهج الكمّي فقط؛ لأن الفلسفة الوضعيّة هيمنت على معظم المجلات العلمية العالمية ذات معامل التأثير العالي. ويمكن لهذه المجلات أن ترفض مقالة فقط لأنها تعتمد على المنهج الكيفي والفلسفة البنائيّة. كما ابتعد قسم من الباحثين العرب عن بعض المواضيع المهمّة والضرورية للمجتمعات العربية فقط لأن احتمال قبولها للنشر في المجلات العالمية ضعيف جدًا، فالقائمون على تلك المجلات على الأغلب سيرفضون مقالات لا تأتي بقدر كافٍ من الاستشهادات، وبالتالي تُضعف معامل التأثير للمجلة (Zebian [et al.], 2007). والأخطر من ذلك كله هو أنه شاع في بعض الأوساط الأكاديمية، العالمية والمحلية، أساليب تتعارض مع أخلاقيات البحث العلمي (Ethics of Scientific Research) للتحايل وزيادة كمية النشر العلمي، منها مثلًا لجوء بعض الباحثين إلى تجزئة معطيات بحثهم الميداني لكي تُنشر في أكثر من مقال، وهذا طبيعي إن كانت معطيات التحقيق الميداني كثيرة ومتنوعة بحيث لا يمكن نشرها في مقال بحثي واحد، ولكن في بعض الحالات يكون الهدف الرئيسي لتقسيم المعطيات هو فقط نشرها في أكثر من مقال، وبالتالي زيادة عدد المقالات المنشورة. وهناك ظاهرة أخرى بدأت تطفو على السطح كثيرًا في الآونة الأخيرة، هي المبالغة في «النشر المشترك»[19]، ونحن هنا لا نقصد النشر المشترك بحدّ ذاته، فهذا أمر إيجابي وصحّي لأنه جزء من

(19) ربما هذه الظاهرة من أكثر ما يُعبر عن «هستيريا النشر العلمي».

عملية الحوار والتواصل بين الباحثين وإنشاء شبكات تعاون دولية وتبادل الخبرات وإغنائها، لا بل إن الأبحاث العابرة للثقافات تطلب هذا العمل المشترك وهو ضروري للتحقق من عالمية الظواهر النفسية والاجتماعية والنظريات العلمية بخصوصها[(20)]. إذًا من الطبيعي أن نجد أسماء باحثين أو ثلاثة أو حتى عشرة أسماء مؤلفين (Authors) على بعض المقالات العلمية، ولكن غير الطبيعي هو المبالغة في ذلك وأن يصل العدد في بعض المقالات لأكثر من ثلاثين أو أربعين اسمًا، وفي أحد المقالات وجدنا ستين اسمًا[(21)]!

ثانيًا، الأمر الآخر الذي نريد أن نشير إليه في هذا الصدد هو ارتباط مُعامل التأثير بشكل كبير باللغة التي يُنشر فيها المقال، وهنا يُطرح السؤال: هل عدد الاستشهادات للمقال x ناتج من اللغة التي كُتب بها وانتشارها أم من نوعيّة المقال وجودته؟ إذًا، هل تصنيف المجلة نابع من لغتها المعتمدة أَم من جودة الأبحاث التي تُنشر فيها؟ وألا يفرض هذا سيطرة اللغة الأكثر انتشارًا (الإنكليزية) وتهميش اللغات الأقل انتشارًا مثل العربية[(22)]؟

في سياق الإجابة عن هذه الأسئلة ربما يردّ أحدهم: وماذا يعني هذا؟ وأين المشكلة في أن يكون «إنتاجنا المعرفي» بلغة أجنبية طالما أنها اللغة العالمية وهي الأكثر انتشارًا؟ تساؤل مشروع بلا شك، ولن ندخل في تفاصيل الإجابة عنه، فهي تحتاج إلى بحث مخصص له، كما أن حدود هذه المقالة وأهدافها لا تسمح بذلك. ولكن يكفي أن نعلم أن اللغة هي مؤشّر نفسي وهوياتي رمزي جدًا، وأنه لا يمكن أن نُفكّر بلغة (العربية) ونكتب وننشر بلغة أخرى (الإنكليزية أو الفرنسية) (Hanafi and Arvanitis, 2014)، كما أنه لا يمكن التفكير بنفس الطريقة وبنفس الأسلوب وبنفس الموضوع بلغتين مختلفتين، كي ندرك أن اللغة ليست مجرد وسيلة تواصل ولا يمكن أن تكون كذلك (Berry [et al.], 2002). أضف إلى ذلك أنه قد بات من المعلوم أن السيطرة اللغوية تخفي في طيّاتها سيطرة ثقافية واقتصادية، وطالما أننا لا نكتب المعرفة سوى بلغة أجنبية فستبقى معرفة مُنتَجة وليست معرفة مُنتِجة. والسؤال الأهم الذي يمكن طرحه في هذا السياق هو: ألّا تفقد العلوم الاجتماعية والإنسانية جزءًا كبيرًا من أدواتها البحثية إن لم تتقن لغة المجتمع الذي تدرسه وتكون قادرة على صوغ نفسها بها؟ (بشارة، 2019).

---

(20) لذلك نحن نشير في هذه الملاحظة إلى المبالغة في النشر المشترك وليس النشر المشترك في حد ذاته.

(21) لن نشير إلى هذه المقالات كي لا يُعتبر الأمر تشهيرًا، ولكن يمكن لأي باحث مهتم أن يصل إليها وهي منشورة في مجلات علمية محكّمة معروفة.

(22) تعاني اللغات الفرنسية والألمانية والإسبانية نفس الإشكالية ولكن بدرجة أقل لأن الحكومات في الدول الناطقة بهذه اللغات اتخذت إجراءات عديدة لمواجهة هذه التهميش.

بالطبع ليس المطلوب من الباحثين العرب في علم النفس الاجتماعي وفي العلوم الاجتماعية عامةً أن لا ينشروا سوى باللغة العربية لكي يبقوا على تواصل مع مجتمعاتهم العربية وليكون إنتاجهم المعرفي أصيلًا، فهذا لن يؤدي إلا إلى الانعزالية الثقافية والقطيعة مع الحضارة العالمية، فلدينا ما نُعطي إلى الإنسانية بالقدر الذي نأخذ منها. المعادلة الصفرية، إما اللغة العربية أو اللغة الأجنبية، مرفوضة لأنها ستؤدي في كلتا الحالتين إلى معرفة علمية عقيمة في قراءة واقع المجتمعات العربية. إذًا يجب على الباحثين العرب إتقان اللغات الأجنبية وبخاصة اللغة الإنكليزية كي يبقوا على تواصل مع ما يُنتج عالميًا وينتجوا هم أيضًا عالميًا، أي؛ ينشروا بلغات أجنبية وباللغة العربية أيضًا، وإلّا ما فائدة أن يكون الباحث العربي معروفًا عالميًا ومجهولًا عربيًا أو العكس؟ (حنفي وأرفانيتس، 2015).

3 ـ علماء النفس الاجتماعيين العرب بين العالميّة والمحليّة

في سياق بحثنا النظري هذا استطعنا الوصول إلى 37 سيرة ذاتية لباحثين عرب في علم النفس الاجتماعي[23]، وبعد تحليلنا لهذه السيَر الذاتية تبيّن لنا أنه يمكننا تصنيفهم في ثلاث فئات:

الأولى تنشر في مجلات عالمية على الأغلب باللغة الإنكليزية أو/والفرنسية وترفض، بشكل واعٍ أو لا واعٍ، النشر باللغة العربية. ومعظم هؤلاء الباحثين يعيشون في المجتمعات الغربية ويدرّسون في جامعاتها، ولكن هذا لا ينفي أنّ قسمًا منهم يعيش في البلدان العربية ويعمل في جامعاتها (الجامعة الأمريكية، بعض جامعات الخليج...)، وينشر معطيات تم الحصول عليها من عيّنات بحثيّة عربية، لكنها جُمعت لتنشر في مجلات غربية. في الواقع، لا تختلف علاقة هؤلاء بمجتمعاتهم الأصلية عن علاقة الاستشراق التي تجمع بعض الباحثين الغربيين بالمجتمعات العربية، فأدوات البحث غربية والنظريات غربية والمناهج غربية واللغة غربية، لا يوجد في هذه البحوث شيء ليس مستوردًا سوى العينة التي طُبِّقت عليها الدراسة، وهي غالبًا عينات طلابية متاحة تم اختيارها بطريقة غير عشوائية. وغالبًا ما تكون هذه الدراسات كميّة جزئيّة، ويكون المحفز الرئيسي للبحث هو وجود الأداة البحثية والمعطيات الإحصائية بهدف النشر لا جوهر مشكلة البحث بحد ذاته. لقد تحوّل البحث عند هذه الفئة إلى مجرد لعبة إحصائية مقطوعة الصلة بالواقع وقضاياه الفعلية. ذبيان وزملاؤها درسوا عينة مؤلفة من 99 مقال منشور باللغة الإنكليزية وتوصلوا إلى أن 91 منها

(23) بالطبع نحن لا نتحدث هنا عن دراسة ميدانية ولا عن عيّنة ممثلة، ولكن هذا الرقم هو ما استطعنا الوصول إليه من خلال التواصل والبحث على شبكة الإنترنت استمر لستة أشهر في عام 2019، وهو رقم جيد نسبيًا إذا عرفنا أن عدد علماء النفس الاجتماعيين العرب قليل نسبيًا.

استخدم المنهج الكمّي وهي عن مواضيع مستوردة في أغلبها ولا تخص البيئة العربية، أضف إلى أنها تتصف بالتكرار (Zebian [et al.], 2007).

وأما **الفئة الثانية**، فلا تنشر سوى باللغّة العربيّة وأفرادها بمعظمهم يعيشون ويدرّسون في جامعات عربية، على الأغلب حكومية. ويغلب على أبحاث هذه الفئة الطابع السوسيولوجي الوصفي والأسئلة البحثية المبسطة (تقريبًا ثلاثة أرباع المقالات هي عبارة عن دراسات إمبيريقية ترابطية أو مسحية) وندرة في المنهج التجريبي المخبري وفي المقالات المفاهيمية النظرية. وهذه الأبحاث، أيضًا، في معظمها تعتمد على عينات طلابية جامعية (نحو ثلثيها) وبعضها يعاني مشاكل في الاقتباسات كالاقتباسات غير الأمينة والاقتباسات الخاطئة[24]. أما بالنسبة إلى المراجع في هذه البحوث؛ فهي على الأغلب غير حديثة وفي معظمها باللغة العربية. وتتلخّص أعمال قسم من هؤلاء الباحثين في ترجمات متفرقة هنا وهناك وفي كتب تمهيدية تجميعيّة مكرّرة تتناول بصورة سطحية وعام موضوعات علم النفس الاجتماعي المعروفة (كالاتجاهات والتصنيف والهوية والجماعة والأفكار النمطية والقيادة ونحو ذلك)، وهنا لا نقلّل من أهميّة الترجمة والأعمال التجميعيّة[25] وبخاصة لطلاب الجامعات العربية في أقسام علم النفس، ولكننا نتساءل عن دورها في إنتاج المعرفة والتجديد الفكري[26].

وأخيرًا، **فئة ثالثة** تنشر محليًا باللغة العربية وعالميًا بلغات أجنبية، على الأغلب وليس حصرًا باللغة الإنكليزية والفرنسية، وهذه الفئة من الباحثين قليلة جدًا بالنسبة للفئتين الأوليين، وهم يؤدون دورًا تجسيريًا بين ـ ثقافي، فهم قادرون على التواصل مع مجتمعهم المحلي وينشرون بلغته وبنفس الوقت ينشرون عالميًا، لأنها قادرة على ترجمة معارفها العربية إلى لغات أجنبية ومعارفها التي اكتسبتها في الغرب إلى مجتمعها المحلي. ووجود هذه الفئة من الباحثين ليس ترفًا معرفيًا بالنسبة إلى وطننا العربي، وإنما هو حاجة ضرورية معرفية وثقافية واجتماعية وسياسية.

(24) الاقتباسات الخاطئة ناتجة من الاستخدام الخاطئ للمراجع أو عدم القراءة الدقيقة أما الاقتباسات غير الأمينة فهي ناتجة من اقتباسات غير صحيحة مقصودة.

(25) ترجمات بعض الكتب ضعيفة وغير احترافية، كما أن بعض الكتب التجميعية هي كتب تلخيصية مبسطة أكثر منها تجميعية مركّبة، وبالطبع بعض الترجمات والكتب التمهيدية جيدة وممتازة.

(26) من أجل تفاصيل دقيقة عن هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى المراجعة النقدية المهمّة لأبحاث علم النفس الاجتماعي باللغة العربية في الوطن العربي التي قامت بها كل من ريم صعب وآرين هـ. أيانيان ونشرها المجلس العربي للعلوم الاجتماعية (2017)، حيث تضمنت عينة البحث 37 كتابًا و144 مقالة.

خاتمة

سعى هذا البحث النظري إلى تقديم توصيف لواقع علم النفس الاجتماعي في الوطن العربي، وقد استلزم ذلك منا تقديم موجز تاريخي عن هذا العلم ونشأته وفلسفته. ورأينا كيف أن هناك انقسامًا عالميًا بين رؤية أوروبية لعلم النفس الاجتماعي أقل انتشارًا وأخرى أمريكية سائدة. وبخصوص هذا الشأن يجب علينا في خاتمة هذا المقال أن ننوه إلى أن هذا التقسيم بين مقاربة أوروبية وأخرى أمريكية ليس دقيقًا مئة بالمئة، فبعض علماء النفس الاجتماعيين الأوروبيين تبنّى المقاربة الأمريكية كما هي، وبعض علماء النفس الاجتماعيين الأمريكيين تبنّى المقاربة الأوروبية لعلم النفس الاجتماعي وانتقدوا ضيق الأفق للرؤية الأمريكية المركّزة، ومع ذلك تبقى المقاربة الشاملة أو الأوسع أكثر انتشارًا في أوروبا والمقاربة الجزئية المركّزة والفردية أكثر انتشارًا في أمريكا الشماليّة (فريزر [وآخرون]، 2012).

كما نوهنا في هذا المقال إلى أهميّة علم النفس الاجتماعي للمجتمعات العربية من خلال الأسئلة التي يطرحها ويحاول الإجابة عنها باعتماده مقاربة تكاملية عابرة للاختصاصات والنظريات والمناهج. وفي هذا الصدد أكّدنا ضرورة تأسيس مقاربة عربية لعلم النفس الاجتماعي تنطلق من حاجات مجتمعنا العربي ومن جدلية العلاقة بين الكونيّة والمحليّة. ونبّهنا إلى ضرورة عدم تحوّل الكونيّة إلى منهجيّة أيديولوجيّة والمحلية إلى أصوليّة، ففي الحالة **الأولى** تتحول الكونية إلى عولمة (=أمركة) وفي **الثانية** تتحول المحلية إلى انعزالية واجترار قهري للماضي، وفي كلتا الحالتين سنقع في مأزق سيكون الخروج منه أمرًا صعبًا.

وأشرنا في هذه الدراسة النظرية إلى أهمية البحث العمومي وانخراط الباحثين في الشأن العام، فما فائدة البحث العلمي حين يُنشر بلغة لا يفهمها سوى عشرات المختصين؟ وما فائدة البحث العلمي حين يُنشر في مجلات تخصصية لا يعلم بها ولا يستطيع الوصول إليها سوى عشرات من أبناء المجتمع؟ إذا أردنا أن يكون للبحث العلمي سلطة وقوة في مجتمعاتنا العربية، يجب أن يكون هدفنا، إضافة إلى إنتاج معرفة خام أصيلة، التنمية المجتمعية من خلال زيادة وتعزيز التمكين الاجتماعي (Empowerment) وهذا لا يمكن أن يحصل دون انخراط الباحثين في قضايا مجتمعهم ومعالجتها بأساليب ومقاربات يفرضها واقع هذا المجتمع. وهنا يجب أن ينطلقوا من موقف المعني المكترث لا كمثقفين حياديين، فكيف يكون الإنسان حياديًا حين يتعلق الأمر بقضايا مجتمعه وبالثقافة والقيم والتقاليد والمعايير والتنمية والتغيير المجتمعي.

إذا كان هدفنا إنتاج معرفة علمية لها وظيفة مجتمعية، وتكون أداة رئيسية في استيعاب الواقع والتحرّر منه وفي السيطرة على المصير على جميع الأصعدة (حجازي، 2007)، يجب تحرير الباحثين في العلوم الاجتماعية بوجه عام من سيطرة التقاليد الأكاديمية الغربية ومن تسليع المعرفة، فالجامعات ليست شركات تجارية، ولا يجب أن تكون كذلك وبخاصة

في وطننا العربي، كما لا يجب أن ينحصر دورها في مجرد استهلاك معرفة غربية دخيلة وإعادة توزيعها والتسويق لها. في هذا الصدد يقول بشارة: «علينا أن نجد أجندتنا البحثية بأنفسنا، أن نتوقف عن اللهاث خلف خطوات الأكاديمية الغربية التي تنطلق هناك بصفتها تجديدات وتصلنا بوصفها تقليعات، ونصيُخ السمع لإيقاع الواقع الذي نعيشه، وأن نتفحص المختبر الكبير الذي يحيط بنا من كل جانب والذي يتمنى دخوله أي باحث في الغرب» (بشارة، 20 :2017). بتقديرنا لن يتم ذلك إلا باتخاذ إجراءات عربية موحدّة من قبل مؤسسات التعليم العالي.

صحيح أن هذا المقال النظري طرح عدة تساؤلات بخصوص علم النفس الاجتماعي فقط، وحاول الإجابة عنها، ولكن بعض هذه التساؤلات والإجابات تنطبق بوجه عام على معظم العلوم الاجتماعية في الوطن العربي. وبالقدر الذي يفتح فيه هذا المقال النقدي سجالات الحوار والاختلاف ويلفت الانتباه إلى التعامل مع المشكلات المطروحة بالقدر الذي يلبي فيه غرضه وهدفه.

المراجع

بارون، روبير ونيلا برونوسكومب (2016). **علم النفس الاجتماعي**. ترجمة محمد التويجري وأحمد إسماعيل أبو هاشم وطلال العلي. عمّان: دار الفكر للنشر والتوزيع.

بشارة، عزمي (2017). «تحديات أمام العلوم الاجتماعية والانسانيات في السياق العربي.» المحاضرة الافتتاحية للسنة الدراسية 2017/2018 في معهد الدوحة للدراسات العليا. <https://bit.ly/38cWrO7>.

بشارة، عزمي (2013). «عن المثقف والثورة.» مجلة **تبين**: العدد 4.

بلقزيز، عبد الإله (محرر) (2011). **الفرنكوفونية، إيديولوجيا، سياسات، تحدّي ثقافي-لغوي: حلقة نقاشية نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية**. بيروت: المركز.

حجازي، مصطفى (2007). **علم النفس العربي والعولمة رؤى مستقبلية في التربية والتنمية**. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر.

حمودي، عبد الله (2018). **العلوم الاجتماعية في الوطن العربي : مقاربات الإنتاجات الصادرة باللغة العربية 2000 ـ 2016**. بيروت: المرصد العربي للعلوم الاجتماعية، المجلس العربي للعلوم الاجتماعية.

حنفي، ساري وريغاس أرفانيتس (2015). **البحث العربي ومجتمع المعرفة، رؤية نقدية جديدة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

حنفي، ساري (2015). «إغواءات التصنيف الأكاديمي للجامعات العربية ووهمها.» **إضافات:** العددان 32 ـ 31.

حنفي، ساري (2014). «الشرذمة إشكالية الأنشطة البحثية للأكاديميين في العلوم الاجتماعية في الوطن العربي.» **إضافات:** العدد 28.

الحوراني، محمد وفايز المجالي (2009). «المرتكزات المعرفية لعلم النفس الاجتماعي في دراسة الحركات الاجتماعية: حركة الحقوق المدنيّة نموذجًا.» **المجلّة الأردنيّة للعلوم الاجتماعيّة:** السنة 2، العدد 3.

الحوراني، محمد (2008). **النظرية المعاصرة في علم الاجتماع.** عمّان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع.

الخضر، عثمان حمود (2016). «الهوية وتحديات العصر.» ورقة قدمت إلى: الندوة الدولية الثالثة لقسم علم النفس، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

صعب، ريم وآرين هـ. أيانيان (2017). **مراجعة نقدية لأبحاث علم النفس الاجتماعي باللغة العربيّة في الوطن العربي 2000 – 2016.** بيروت: المرصد العربي للعلوم الاجتماعية، المجلس العربي للعلوم الاجتماعية.

عبد الحي، وليد (2016). «تكامل المنهجيات الكمية والكفية في الدراسات المستقبلية.» **استشراف:** العدد 1.

فريزر، كولن [وآخرون] (2012). **تقديم علم النفس الاجتماعي.** ترجمة فارس حلمي. عمّان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة.

كازاريان، شاهي س. (2016). «العلوم الاجتماعية في الوطن العربي: حالة علم النفس في الجامعة الأمريكية في بيروت». **إضافات:** العددان 37 ـ 36.

كرادشة، منير وناصر المعولي، وأمل ناصر الهاشمية (2019). «المعوقات الاقتصادية والمجتمعية التي تواجه البحث العلمي في مؤسسات التعليم العالي في سلطنة عُمان: دراسة كميّة تحليلية.» **المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية:** السنة 12، العدد 1.

Abou - Hatab, Fouad (1997). «Psychology from Egyptian, Arab, and Islamic Perspectives: Unfulfilled Hopes and Hopeful Fulfillment.» *European Psychologist*: vol. 2, pp. 356 - 365.

Berry, John W [et al.]. (2002). *Cross - Cultural Psychology Research and Applications.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Bonardi, Christine (2005). «Les Bases d’une psychologie sociale européenne.». *Connexions*: vol. 2, no. 84, pp. 49 - 72.

Dasen, Pierre (2001). «Plaidoyer pour une méthode comparative.» dans: Mourad Lahlou and Geneviève Vinsonneau (eds.). *La Psychologie au regard des contacts de cultures.* Lyon: L’Interdisciplinaire.

Debailly, Renaud et Clément Pin (2012). «Quels impacts des dispositifs d’évaluation sur la recherche universitaire?.» *Cahiers de la recherche sur l’éducation et les savoirs*: vol. 11, pp. 11 - 32.

Doise, Willem (1982). *L’explication en psychologie sociale.* Paris: Presses Universitaires de France.

Dorai, M. (2000). «Plaidoyer pour l’étude de l’histoire de psychologie sociale : quelques arguments.» in: Nicolas Roussiau (eds.). *Psychologie sociale*. Paris: In Press éditions.

Durkheim, Emile (1909). «Sociologie religieuse et théorie de la connaissance.» *Revue de métaphysique et de morale:* vol. 17, no. 6, pp. 733 - 758.

Hanafi, Sari and Rigas Arvanitis (2014). «The Marginalization of the Arab Language in Social Science: Structural Constraints and Dependency by Choice.» *Current Sociology:* vol. 62, no. 5, pp. 723 - 742.

Hanafi, Sari (2012). «Les Systèmes universitaires au Moyen - Orient arabe.» *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne]. Mis en ligne le 06 décembre 2012, <http://journals.openedition.org/remmm/7579>. (consulté le 4 mai 2019).

Jodelet, Denise (1989). *Les Représentations sociales*. Paris: Presses Universitaires de France.

Jodelet, Denise (2003). «Aperçus sur les méthodologies qualitatives.» in: Serge Moscovici and Fabrice Buschini (eds.). *Les Méthodes des sciences humaines*. Paris: Presses Universitaires de France.

Leeuwen, Thed van (2012). «Discussing Some Basic Critique on Journal Impact Factors: Revision of Earlier Comments.» *Scientometrics*: vol. 92, no. 2, pp. 443 - 455.

McDougall, William (1908). *Introduction to Social Psychology*. London: Methuen.

Meyer, Th. (2000). «La Recherche en psychologie sociale: Des scénarios en quête de propositions attestées, testées mais potentiellement contestables.» in: Nicolas Roussiau (ed.). *Psychologie sociale*. Paris: In Press éditions.

Moscovici, Serge (1994). *Le Domaine de la Psychologie sociale*. Paris: Presses Universitaires de France.

Moscovici, Serge (1972). L’homme en interaction: Machine à répondre ou machine à inférer.» in: Serge Moscovici (ed.). *Introduction à la psychologie sociale*. Paris: Librairie Larousse.

Pétard, Jean - Pierre, Nikos Kalampalikis, and Sylvain Delouvée (2001). «Les Histoires de la psychologie sociale dans ses manuels.» *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*: vol. 52, March, pp. 59 - 80.

Ross, Edward A. (1908). *Social Psychology*. New York: The Macmillan Company.

Roussiau, Nicolas (2000). «Introduction.» in: Nicolas Roussiau (ed.). *Psychologie sociale*. Paris: In Press éditions.

Tajfel, Henri (1972). «La Catégorisation sociale.» in: Serge Moscovici (ed.). *Introduction à la psychologie sociale*. Paris: Librairie Larousse.

Zebian, Samer [et al.] (2007). «Developing an Appropriate Psychology through Culturally Sensitive Research Practices in the Arabic - speaking World: A Content Analysis of Psychology Research Published between 1950 and 2004.» *Journal of Cross - cultural Psychology*: vol. 38, no. 2, pp. 91 - 122.

التصوُّف في الأردن: من "الطُرُقِيّة" إلى "الشبكيّة"

محمد أبو رمان(*)

باحث مساعد في مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية.

ملخص الدراسة

مرّ المشهد الصوفي في الأردن، في التاريخ الحديث وتحديداً منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى اليوم، بثلاثة أطوار رئيسية، وشهد أجيالاً متتالية؛ وإذا تجاوزنا مرحلة ما قبل التأسيس، وقبل انتشار الزوايا والطرقية، فإن الجيل **الأول** المؤسس هو الذي عمل في الخمسينيات على تأسيس الزوايا ونقل التصوّف الطرقي إلى الأردن، واستمر إلى الستينيات وقد رحل بالكامل، و**الثاني** هو الجيل الذي قام بعملية الترسيخ والبناء، ورحل أغلبه اليوم، أما الجيل **الثالث** في الطرقية فهو من جاء بعده، ثم جيل الشباب، الذي من الواضح أنّه يمثّل مرحلة جديدة في مشهد التصوف في الأردن.

تناول في هذا الدراسة «تحولات» المشهد الصوفي في الأردن، من خلال البحث في الطرق الصوفية من حيث التأسيس والانتشار، ودراسة التصوف المؤسسي والشبكي عبر جيل الشباب، والتعريف بأبرز المراحل التي مرّ بها والشيوخ والطرق والزوايا، ثم المتغيرات الرئيسية التي أدت إلى بروز الجيل الجديد من الشباب، الذي يعمل على إخراج التصوّف من الزوايا والطرق التقليدية إلى صور جديدة مختلفة، والاشتباك مع الأوساط العلمية والإعلامية، ومخاطبة المجتمع بأدوات جديدة من خلال استخدام وسائل التواصل الاجتماعي ومحاولات تطوير المحتوى الذي يقدم.

الكلمات المفتاحية: التصوّف، الطرق الصوفية، شيوخ الطرق، جيل الشباب الصوفي في الأردن..

Abstract

In modern history – specifically, the period spanning from the end of the 19th century to the present – the landscape of Sufism in Jordan has passed through three stages and

(*) البريد الإلكتروني: m.aburumman@css-jordan.org.

witnessed a series of generations. In the establishment phase prior to the spread of zawiyas and tariqa-based Sufism, the first and founding generation spent the 1950s and 60s working to set up zawiyas and introduce tariqa-based Sufism to Jordan. No one from this generation remains alive today. Next, the second generation took up the process of consolidation and construction; few of these individuals survive today. This was followed by the third generation of tariqa-based Sufism. Finally, we have the generation of today's youth, which clear represents a new stage in the landscape of Sufism in Jordan.

In this study, we discuss changes in this landscape by investigating the establishment and spread of Sufi orders; examining the institutional, network-based Sufism that is found among today's youth, Who works to take Sufism from traditional zawiyas and turuqs into different new images, engage with the scientific and media community to address the community with new tools through the use of social media and attempts to develop content that is presented.

Key Words: Tasawof, Tariqa Sufeia, Shike al- Tariqa, Young Generation of Tasawof in Jordan

مقدّمة

دخلت الطرق الصوفية إلى المجتمع الأردني عبر إقامة الزوايا منذ بداية الخمسينيات، وقبل ذلك، كان هناك موروث صوفي، وشيوخ صوفيون، لكن لم يوجد في أغلب مناطق المملكة زوايا لها شيوخ ومريدون وأتباع وتقاليد. ثمّة أسباب عديدة للموجة الصوفية الأولى مرتبطة بالهجرة من فلسطين إلى الأردن، بعد نكبة حرب 48، ثم وحدة الضفتين في عام 1950، فانتقل العديد من المشايخ الصوفيين إلى الأردن، ثم جاءت نكسة حرب 67 لتعزز هذا الوجود الصوفي، وتساهم في زيادة عدد الزوايا وانتشارها.

منذ تلك البدايات الأولى للطرق الصوفية إلى اليوم، أي بعد مرور سبعين عامًا، نجد قرابة ثلاثة أجيال من المتصوّفين، بداية بالجيل المؤسس، الذي أخذ بتدشين الزوايا وتأسيس الطرق الصوفية في المجتمع، ثم الجيل التالي الذي نشر الطرق وعزز وجودها وانتشارها، وأخيرًا جيل الشباب اليوم، الذي يمثّل «مرحلة انتقالية»، على أكثر من صعيد، تتزامن مع تحول في «سياسات الدولة الدينية»، ومع موجة صوفية جديدة، مرتبطة بعوامل سياسية وفكرية وثقافية، ونجد اليوم طرقًا صوفية «تتكيّف» مع التحولات، وطرقًا أخرى تتحوّل إلى مؤسسات، بينما هناك طرق وزوايا في طريقها إلى الاندثار.

يمكن القول بأنّ المشهد الصوفي في الأردن، في التاريخ الحديث ـ وتحديدًا منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى اليوم ـ مّر بثلاثة أطوار رئيسية، وشهد أجيالًا متتالية؛ وإذا تجاوزنا

مرحلة ما قبل التأسيس، وقبل انتشار الزوايا والطرقية، فإن الجيل **الأول** المؤسس هو الذي عمل في الخمسينيات على تأسيس الزوايا ونقل التصوّف الطرقي إلى الأردن، واستمر إلى الستينيات وقد رحل بالكامل، و**الثاني** هو الجيل الذي قام بعملية الترسيخ والبناء، ورحل أغلبه اليوم. أما الجيل **الثالث** في الطرقية فهو من جاء بعده، ثم جيل الشباب، الذي من الواضح أنّه يمثّل مرحلة جديدة في مشهد التصوف في الأردن.

سوف نتناول في هذا الدراسة «تحولات» المشهد الصوفي في الأردن، من خلال البحث في الطرق الصوفية من حيث التأسيس والانتشار، ودراسة التصوف المؤسسي والشبكي عبر جيل الشباب، والتعرف إلى مدرسة الشيخ نوح القضاة.

تقوم الفرضية الرئيسية لهذه الدراسة على أنّ الطرق الصوفية شهدت مراحل في الأردن، منذ التأسيس، ثم الانتشار والتجذّر، ولاحقًا التكيّف والتحول إلى العمل الشبكي والمؤسسي.

أمّا **المفاهيم الرئيسية** المستخدمة في الدراسة فهي:

أولًا، التصوف: لا يوجد معنىً محدّد قطعي الدلالة يعرف التصوّف، أو سبب التسمية، وهي أمور خلافية قديمة[1]، فإنّ معنى التصوّف وحدّه هو الآخر متعدد متشعّب، نظرًا إلى طبيعته المخصوصة، إذ يذكر بعض الدارسين للتصوّف عشرات التعريفات، ويرى بعض علماء التصوّف أنّ ثمة أكثر من ألف معنى للتصوف![2].

لماذا هذا التعدد في تعريف التصوف؟ قد يكون الجواب عن هذا السؤال، بحد ذاته، مفتاحًا، ذهبيًا ومهمًا للولوج إلى مفهوم التصوف، ذلك أنه يقوم في الأصل على تعدد مصادر المعرفة وتنوعها، وتمازجها ما بين النصوص القرآنية والنبوية والآثر (ما نقل عن الصحابة والتابعين والصالحين) من جهة، وبين المعرفة الذاتية الذوقية لكل فرد خاض طريق التصوّف وعاش فيه، ودخل في أحوال روحية وجدانية، جعلت من تجربته الشخصية تجربة خصوصية، فقدّم تعريفًا خاصًا لمعنى التصوّف يرتبط بهذه «التجربة الروحية الذاتية». لذلك نجد في أغلب كتب التصوّف تعريفات ترتبط بعلماء بارزين في هذا الباب،

(1) هنالك اختلاف في آراء العلماء لسبب التسمية (الصوفية) وتعريف الصوفي عموماً، فيذهب بعضهم إلى القول بأنّ الصوفي جاءت من لبس الصوف، وآخرون من أنّهم – أي الصوفية ـ امتداد لأهل الصفة في زمن الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم)، وآخرون من الصفاء والمصافاة القلبية، وغيرها من أسباب وتعريفات (انظر: عفيفي، 2018: 27 ـ 37)، وكذلك الأمر حول بدايات التصوف (انظر: نيكلسون، 33ـ29 :2019).

(2) انظر حول معاني التصوّف وتعريفاته ودلالاته، على سبيل المثال: (جوفروا، 2018: 12 ـ 13؛ السهروردي، 2016 :40).

فيقولون: تعريف أبي القاسم الجنيد، أو المحاسبي أو الحكيم الترمذي أو السري السقطي أو الغزالي أو ذي النون المصري أو أبي اليزيد البسطامي.. وهكذا. وقد تجد لمعظم هؤلاء المتصوفة المعروفين، وغيرهم، أكثر من تعريف للتصوّف، نظرًا إلى أنّه مرتبط بتجربة وحالة داخلية ذاتية لدى الفرد، تقوده إلى معنى ذوقي خاص للتصوّف(3).

في سياق هذا التعدد والتنوع في الحدود والتعريفات، فإنّ مفتاح فهم التصوّف يقوم على «العلاقة مع الله»، ويستند أغلب العلماء والصوفيين إلى أنّ أساس التصوّف يتحقق بمصطلح «الإحسان»، الذي ورد في الحديث النبوي المعروف، أن جبريل سأل الرسول محمدًا (ص) عن الإحسان؟ فأجابه «أن تعبد الله كأنّك تراه فإن لم تكن تراه فإنّه يراك»(4). لكن كيف تعبد الله كأنّك تراه؟ هنا تبدأ طريق التصوّف، من خلال العمل على «إصلاح القلوب»، فالقلب هو وعاء الإيمان والمعرفة بالله، وكلما كان نقيًّا طاهرًا بعيدًا من التعلّق بالأشياء المادية، متطلّعًا إلى الوصول إلى النور الإلهي، تمكّن الشخص السالك من أن يقطع مراحل ومسافات أخرى في طريق التصوّف والارتقاء إلى الله (الطوسي، 2007: 13 ـ 15؛ زيدان، 2013 : 11ـ19).

ثانيًا، الطرق الصوفية: خلال القرنين السادس والسابع الهجريين، بدأت تظهر الطرق الصوفية، التي نقلت التصوّف من الإطار الفردي أو الجماعي غير المنظّم إلى الإطار المنظّم والممأسس، ومن أبرز الطرق الصوفية الأولى: الطريقة القادرية، المنسوبة إلى عبد القادر الجيلاني (561ـ470هـ)، والطريقة الرفاعية، المنسوبة للشيخ أحمد الرفاعي (578ـ512هـ)، ثم الطريقة الشاذلية، المنسوبة لأبي الحسن الشاذلي (656ـ571هـ). فالبدوية والدسوقة، والنقشبندية، ثم الخلوتية، والجشتية، وهكذا بدأت تظهر العديد من الطرق في مشارق العالم الإسلامي ومغاربه، وتزامن ظهور الطرق الصوفية وانتشارها مع حادثة كبيرة ألّمت بالمجتمعات الإسلامية، تتمثّل بضعف الخلافة العباسية واجتياح بغداد على يد التتار، في عام 656هـ.

تعَدّ الطريقة الصوفية بمثابة نظام من العقائد والعبادات والسلوكيات والأوراد التي يضعها شيخ الطريقة، ويلتزم بها الأتباع، ولكل طريقة نظام خاص بها، وهي – أي الطريقة الصوفية ـ بمثابة منهج خاص بالتزكية الروحية والنفسية، ومسلك معين يسلكه الإنسان في طريقه إلى الله (نصار، 2016 : 16ـ19).

---

(3) جمع د. أبو العلا عفيفي، أستاذ الفلسفة الإسلامية، في كتابه **التصوّف: الثورة الروحية في الإسلام**، 65 تعريفاً من كتب كبار العلماء والعارفين بالله لمعنى التصوّف والصوفي (انظر: عفيفي، 2018 : 38ـ51).

(4) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه.

بالرغم من الاختلافات بين الطرق الصوفية الرئيسية إلا أنّها تتشارك بمجموعة من القواعد، مثل: الأوراد المنتظمة، وأخذ البيعة والعهد، ولبس الخرقة الصوفية، ونمط من العلاقة بين الشيخ والمريدين والأتباع.

والطريقة نابعة من خبرة شيخ الطريقة، الذي وصل إلى مرحلة متقدّمة في تجربته الروحية، فأصبح لديه اتجاه خاص مبني على هذه التجربة، وما فيها من فيوضات روحانية، فيضع مجموعة من التعاليم والأوراد التي يلتزم بها المريدون، وتميّز الطريقة عن غيرها من الطرق.

يقوم منهج الدراسة أولًا على الاستقراء الميداني للطرق والزوايا الصوفية في الأردن، عمومًا، ثم على دراسة الأدبيات الصوفية الأردنية نفسها وتحليل مضمون الخطاب، فإجراء مقابلات مع أبناء هذه الطرق أو الخبراء المتخصصين فيها.

أولًا: الجيل المؤسس

كانت نكبة حرب 1948، ثم وحدة الضفتين مؤذنتين بعهد جديد للتصوف في الأردن. فقد تغيّر المشهد بصورة جذرية، وكان لبعض الشخصيات الأثر الكبير، منذ البداية، في هذا التحول. ومن أبرز رموز الجيل المؤسس كلّ من: الشيخ محمد سعيد الكردي، والشيخ المغربي الأصل مصطفى الفيلالي، وكلاهما بدأ نشاطه التعليمي، وأسس زاوية للتصوف في منتصف الخمسينيات، كما أنّهما ينتميان إلى المدرسة نفسها، وهي الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلوية (أو العلّاوية فاللفظان مستخدمان).

أسس الشيخ الكردي زاويته في مدينة إربد، وانتقل إلى منطقة بالقرب من مخيم إربد، قبل أن ينتقل لاحقًا إلى منطقة الصريح ويقيم زاويته هناك، ويساهم أتباعه لاحقًا بإقامة مسجد وضريح له، وكان ذلك خلال أحداث السبعينيات، بينما أسس الشيخ مصطفى الفيلالي، الذي جاء إلى الأردن عام 1953، زاويته الأولى بالقرب من المسجد الحسيني، ثم انتقل إلى حي العرب في الزرقاء، حيث أسس مسجدًا وزاوية باسمه في عام 1967 (أبو هنية، 2011 : 99ـ110).

وبينما كانت الشاذلية تضع أقدامها على الأرض، كان الشيخ عبد الحافظ الطهراوي، الذي أخذ العهد عن الشيخ يوسف النويهي، في فلسطين، قد قدم بعد النكبة إلى الأردن ليستقر بداية في بلدة الكرامة في الأغوار، ويؤسس زاوية هناك، بعد نكبة 1948، قبل أن ينتقل إلى مخيم جبل الحسين ويستقر فيه، ويؤسس زاويته، لتبدأ الزوايا الرفاعية بالانتشار في العديد من المناطق، من طريق تلاميذه ومريديه (أبو هنية، 2011 : 118ـ122).

أمّا القادرية فقد دخلت الأردن من طريق تلاميذ الشيخ محمد هاشم البغدادي، شيخ الطريقة القادرية في فلسطين والأردن وهو خليفة الشيخ محمد حبيب الله الشنقيطي، وبعضهم تعرف إلى البغدادي من خلال خدمتهم في المؤسسة العسكرية في فلسطين في الخمسينيات، وبعضهم الآخر من خلال زيارات الشيخ البغدادي إلى الأردن، إذ أعطاهم العهد القادري، وسُمح للعديد منهم بإقامة حلقات الذكر والزوايا، وهي التي أقرّها لاحقًا خليفة الشيخ البغدادي، في القدس، حاليًا، الشيخ أحمد النتشة، الذي يعَدّ شيخ الطريقة القادرية في كل من الأردن وفلسطين، ويقوم بزيارات لـ«أبناء الطريقة» في أوقات متعددة.

ومن أبرز مؤسسي الزوايا القادرية في الأردن، الشيخ عبد الحليم حمد عودة القادري، من قضاء اللد، (مواليد العام 1930)، رحل في بداية شبابه إلى الأردن، وعمل مؤذنًا وإمامًا، وأقام زاوية في منطقة الشونة واستمر نشاطه فيها حتى عام 1966، لينتقل بعد ذلك إلى منطقة الهاشمي الشمالي ويؤسس زاوية قادرية هناك (أبو هنية، 2011 : 123ـ128).

في الوقت نفسه، كانت الخلوتية القاسمية الجامعة تنتشر في الأردن، بعد أن استقر الشيخ عبد الحي القاسمي، في مدينة إربد، بعد نكبة حرب 1948، فأسس زوايا في منطقة البارحة بمدينة إربد ومدينة الزرقاء، قبل أن يتم تأسيس مسجد الدراويش وزاوية للطريقة في منطقة بيادر وادي السير. وخلال فترة الخمسينيات نفسها كذلك؛ كان الشيخ حسن الشريف، شيخ الطريقة الخلوتية الرحمانية الجامعة، قد استقر في عمّان، وأسس مدرسة النجاح الوطنية، واشتغل بالتدريس والخطابة والتسليك على الطريقة الخلوتية الجامعة الرحمانية، وكان يقوم بذلك في مسجد بيادر وادي السير الأوسط، وكانت الطريقة الخلوتية قد انقسمت في فلسطين بين آل الشريف والقواسمي، منذ العام 1928[5].

أمّا التيجانية فقد دخلت إلى الأردن من طريق تلاميذ الشيخ علي الدقر، بداية، ثم الشيخ محمد محمود مصطفى المصلح، أبي صلاح التيجاني، الذي أخذ الطريقة التيجانية من الشيخ المغربي أحمد الدادسي، وأعطاه الإذن بالطريقة في بداية الستينيات، فأصبح يقيم مجلسًا للذكر في منزله في منطقة المحطة في مدينة عمان (عمرو، 2014 : 90ـ91).

وبالرغم من أنّ الشيخ ناظم حقاني، شيخ الطريقة النقشبندية في العالم، قد زار الأردن في الخمسينيات، وأقام خلوته فيها، إلّا أنّ وصول النقشبندية الحقانية لها تأخر مقارنةً بالطرق الأخرى إلى عقود لاحقة.

(5) مقابلة مع حسني الشريف، مقابلة خاصة في منزله ببيادر وادي السير، 19 أيار/مايو 2020.

هؤلاء هم أبرز رجالات الجيل المؤسس للطرق الصوفية في الأردن، ومعهم بدأ انتشار الزوايا في مدن المملكة في إربد، والزرقاء، وعمّان، ومن رحم هذه الزوايا تفرعت الزوايا الأخرى وازداد انتشار الطرق في مختلف المحافظات.

ويلاحظ أنّ أفراد الجيل المؤسس، جميعًا توفوا، وهم: الشيخ محمد سعيد الكردي (1890ـ1972)، والشيخ الفيلالي (1888ـ1986)، والشيخ عبد الحليم الكيلاني (1886ـ1968)، والشيخ عبد الحيّ القاسمي (1899ـ1962)، والشيخ حسن الشريف (1926ـ1984)، والشيخ عبد الحافظ الطهراوي (1910ـ2002)، وعبد الحليم القادري (1930ـ1998)، وسوف يترك الجيل المؤسس خلفاء له، وسيتم أيضًا خلال الثمانينيات والتسعينيات وما بعدهما من القرن الفائت هجرة طرق صوفية جديدة إلى الأردن وتأسيس عشرات الزوايا.

ثانيًا: مرحلة الترسيخ والبناء

عاد الشيخ حازم أبو غزالة من الشام، بعد أن تلقى العلم هناك، وأنهى دراسته الجامعية، وقد أذن له الشيخ عبد القادر عيسى بالطريقة الشاذلية، فأقام زاوية بالقرب من وسط البلد، في الستينيات قبل أن يؤسس زاوية جديدة ومسجدًا باسم دار القرآن، وينتقل إلى حيّ نزال، ليبدأ بعد ذلك بتأسيس العديد من الزوايا في مناطق عديدة.

وكان الشيخ ناصر الخطيب قد جاء هو الآخر إلى الأردن بعد حرب 1967، وحصل على إذن بالطريقة الرفاعية من الشيخ محمود الشقفة في سورية في عام 1976، ليؤسس زاوية الإمام الرواس ومسجده في منطقة جبل الزهور في عمان الشرقية أيضًا. وفي الوقت نفسه كان الشيخ عمر الصرفندي يستقر في جبل النصر، بعد أن أخذ الطريقة الرفاعية عن الشيخ أبي يعقوب الصرفندي، ثم من الشيخ حاتم الراوي في العراق سنة 1978، وليؤسس في الثمانينيات زاويته في جبل النصر في عمان الشرقية. بينما كان الشيخ محمد عادل الشريف، من الطريقة الخلوتية الجامعة الرحمانية، يؤسس دار الحديث في مخيم الوحدات، التي تقوم بتعليم قراءة القرآن، وفي الوقت نفسه الاحتفاء بالمناسبات الدينية، مثل المولد النبوي (عمرو، 2014 : 53ـ55).

أمّا الشيخ علي أبو زيد، الملقب بالشيخ الأشقر، من جنين في فلسطين، فممَّن أتوا إلى الأردن، أيضًا بعد نكبة حرب 48، فاستقر في مدينة سحاب بدايةً، قبل أن ينتقل إلى مخيم الحسين، ويتعرّف إلى الشيخ الطهراوي، ويأخذ الإذن منه بخمس طرق صوفية، ثم يلتقي الشيخ محمود الشقفة في عام 1979، فيأذن له بالطريقة الرفاعية، ويقوم في الثمانينيات بتأسيس زاويته في مدينة الرصيفة في محافظة الزرقاء (عمرو، 2014 : 57).

في الأثناء كان الشيخ أحمد اليشرطي، يتولّى خلافة الطريقة الشاذلية اليشرطية، بعد وفاة والده، في عمّان، في بداية الثمانينيات، ليؤسس زاوية في منزله في الدوّار الرابع، قبل أن يتم الانتقال إلى البناء الجديد للزاوية في منطقة الجندويل.

وفي نهاية التسعينيات يطلب الشيخ ناظم حقاني، شيخ الطريقة النقشبندية الحقانية في العالم، من الشيخ عبد السلام شمسي، خادم الشيخ عبد الله الداغستاني، الانتقال إلى عمّان، ليؤسس وجودًا للطريقة النقشبندية، فتتأسس زاوية نقشبندية بجوار مسجد أبي شام في منطقة جبل عمان.

وهكذا يترسّخ وجود الطرق الصوفية، وتتكاثر الزوايا، ويصبح هناك خلفاء لشيوخها، ويمكن ملاحظة أبرز معالم الخارطة الصوفية الأردنية خلال المرحلة الماضية على النحو التالي:

1 ـ الطريقة الشاذلية

تُعدّ الشاذلية اليوم بفروعها المختلفة، في الأردن الأكثر انتشارًا في الأردن، ويعتبر بعض الصوفيين أنّ الأردنيين «شاذليو الهوى»، أمّا أغلب التطورات التي حدثت فعلى النحو التالي:

بعد وفاة الشيخ محمد سعيد الكردي، وقد عهد بالخلافة إلى الشيخ عبد الرحمن الشاغوري، حدث انقسام واختلاف بين أتباعه، فاستقل الشيخ عبد الكريم المومني، بفرع من الطريقة، وقام بتأسيس زاوية جديدة ومسجد «الجنيد» في الحي الجنوبي في إربد، ليخلفه الشيخ عبد الكريم عرابي، ثم يخلفه قبل أعوام (2014) الشيخ أحمد العكور.

على الجانب الآخر كان الشيخ الشاغوري قد عيّن بعض الخلفاء، مثل الشيخ يونس حمدان الدعجة ود. أحمد الجمّال، وكلاهما لم يستمرا، وأعطى الإذن للشيخ نوح كلر - الأميركي الأصل- الذي انتقل من إربد إلى عمّان في نهاية التسعينيات، ليؤسس مسجدًا جديدًا وزاوية للشاذلية في حيّ الخرابشة في المدينة الرياضية. بينما يأذن الشيخ الشاغوري في دمشق لابن الشيخ الكردي، الشيخ إسماعيل، بأن يسلّك على الطريقة، في زاوية والده ومسجده في الصريح، ومخيّم إربد، ويعطي الشاغوري الإذن كذلك للشيخ عبد الرحمن عمورة، المقيم في الإمارات، وهو من تلاميذ الشيخ سعيد الكردي.

أمّا الشيخ مصطفى الفيلالي، فقد خلّف في مسجده وزاويته في حيّ العرب في محافظة الزرقاء، بعد وفاته ابنه د. محمد الفيلالي، وكذلك الشيخ أحمد الردايدة الذي أقام زاوية في منطقة كفر يوبا، والشيخ شحادة الطبيري الذي أقام زاوية في معان، والشيخ علي الحسيني الذي أقام زاوية في منطقة شفا بدران.

ويتوسّع الشيخ حازم أبو غزالة (تلميذ الشيخ عبد القادر عيسى، وهو ممن تلقوا الطريقة على الشيخ محمد الهاشمي التلمساني) في إنشاء زوايا تابعة للطريقة الشاذلية ـ القادرية، في العديد من المناطق. والحال كذلك بالنسبة إلى الشيخ عبد القادر الشيخ، الذي نشط في مجال الدعوة والخطابة بعد تقاعده من الإفتاء في الأمن العام، في نهاية الثمانينيات، وأصبح يخطب ويدرّس في مسجد الكالوتي في منطقة الرابية، وقد أخذ الطريقة عن الشيخ مصطفى الفيلالي وأصبح من الدعاة الصوفيين المعروفين في الأردن، وله نشاط ديني وحضور ملحوظ في التسعينيات، وقد كان يقيم الدروس العامة في المساجد، كمسجد سيدي الكردي ومسجد الكالوتي، بينما يقيم الدروس الخاصة في منزله في ماركا الشمالية، قبل أن يجعل منزلًا في حيّ الكرسي بعمان وقفًا لهذه الدروس الدينية[6].

ومن الزوايا الشاذلية ـ القادرية زاوية الشيخ عبد الهادي سمّور في جبل عمان، بالقرب من شارع الرينبو، وقد أخذ الإذن بالطريقة الشاذلية عن الشيخ أحمد فتح الله الجامي، خليفة الشيخ عبد القادر عيسى.

في الأثناء كانت الطريقة الشاذلية اليشرطية تنشئ الزاوية الجديدة في منطقة الجندويل، وتضم أيضًا مكتبة علمية. وهناك أيضًا الشيخ د. عبد الجليل العبادلة الذي أخذ الطريقة الشاذلية اليشرطية عن الشيخ عبد الرحمن أبو ريشة في السبعينيات، بعدما كان قد أخذ الطريقة النقشبندية سابقًا عن نجم الدين الكردي، في الستينيات، ويقيم الشيخ عبد الجليل دروسًا في مقام النبي شعيب في محافظة البلقاء (عمرو، 2014 : 44)[7].

ومن امتدادات المدرسة الشاذلية في الأردن مريدو وخلفاء الشيخ خليل البراغيثي، أبو إبراهيم، وهو من سكان مدينة الرملة بفلسطين، فقد أخذ الطريق في مبتدأ أمره عن الشيخ مصطفى الفيلالي في مدينة الرملة، وقد كان البراغيثي في مقتبل العمر. وبعد مدة من الزمن أتى مُقَدَّم الشيخ العلاوي الشيخ الهلالي وأذن للشيخ خليل البراغيثي بالاسم الأعظم مأذونًا له بذلك من الشيخ العلاوي. وبعد مكوث الشيخ البراغيثي مدة بمدينة الرملة رحل إلى القدس الشريف، فأقام فيها، وكان من خدام المسجد الأقصى، وله زاوية بها وفقراء، وتسمى (الزاوية الحمراء)، ثم عند دخول اليهود عام 1967 إليها شد رحاله إلى عمان بالأردن، وخلف عليهم مقدَّم الطريقة حاليًا واسمه الشيخ عبد الكريم الأفغاني، وما زال يتولى مهام الإرشاد والتربية[8].

---

(6) انظر الموقع الرسمي للشيخ عبد القادر الشيخ، على الرابط التالي: <https://tinyurl.com/yalm93r4>.

ولقاء مع أحد مريديه في مكتبي بالجامعة الأردنية 20 أيار/مايو 2020.

(7) انظر كذلك صفحة الدكتور عبد الجليل على الرابط التالي: <https://tinyurl.com/ycp7klhq>

(8) انظر عن سيرة الشيخ البراغيثي على المدونة العلّاوية، 27 كانون الأول/ديسمبر 2017، الرابط التالي: <https://tinyurl.com/ycz3u73n>

أقام الشيخ البراغيثي في الأردن لحين وفاته، وكانت زاويته في البداية بالمسجد الحسينى الكبير، ثم أنشأ العلاويون لهم زاوية أخرى تحت إشرافه بمدينة حسبان بالأردن، وكذلك أنشأوا فروعًا أخرى للزاوية العلاوية. وله خلفاء كثر، من أشهرهم الشيخ عبد الكريم الأفغاني، والشيخ حيدر يعقوب حمو الإدريسي، والشيخ إسلام محمد الهندي. وتمتاز هذه الزاوية باستمرار علاقاتهم مع الزاوية الأم بمستغانم في الجزائر[9].

2 ـ الطريقة الرفاعية

من تلاميذ الشيخ محمود الشقفة كان الشيخ ناصر الخطيب، وهو من أبرز الشخصيات الصوفية، وقد أسس مسجد الرواس والزاوية الرواسية في منطقة جبل الزهور في عمان، وتوسّع في أنشطته حتى أسس قناة الصوفية، وغيرها من مؤسسات ذات طابع صوفي ودعوي، وقد تولّى ابنه المعتصم خلافته بعد رحيله.

وهناك زاوية الشيخ عمر الصرفندي في مخيم النصر في عمّان، وكان الشيخ يمارس الضرب بالشيش وأعمالًا يعتبرها وأتباعه من الكرامات، وقد توفي قبل أعوام، ويخلفه حاليًا أحد أبنائه.

وبعد وفاة الشيخ علي أبو زيد خلفه الشيخ محمود مروّح في زاويته بالرصيفة منذ العام 1997، وقد أخذ الشيخ المروّح الإذن بطرق صوفية خمس، لكنه استمر على الرفاعية كشيخه علي أبو زيد، ثم نقل الزاوية إلى مكان أوسع في حيّ الرشيد في الرصيفة نفسها.

وكان الشيخ د. سعيد حوى، قد انتقل إلى الأردن مع أحداث حماة في بداية الثمانينيات، وهو من أبرز مشايخ الإخوان المسلمين، ومعروف في الوقت نفسه بالتصوّف، فتابع ابنه د. معاذ سعيد حوى طريق التصوّف، ويدرّس حاليًا في الجامعة الإسلامية العالمية، وله دروس في مسجده في حيّ صويلح في عمان، كما يحضر يوم الخميس إلى حضرة الشيخ المروّح في الرصيفة، ولحوى عدد من التلاميذ والمريدين.

أمّا الطريقة الرفاعية – من جهة تلاميذ الشيخ يوسف النويهي- فبعد وفاة الشيخ عبد الحافظ الطهراوي، أخذ ابنه محمد الخلافة (بعد وفاته في عام 2002)، وهناك زوايا تابعة لأبناء الشيخ يوسف النويهي وأحفاده، في منطقة القويسمة ومخيم مأدبا.

ومن تلاميذ الشيخ الطهراوي الشيخ فارس الثلجي الرفاعي، في جرش، وقد أخذ الطرق الصوفية عن أكثر من شيخ، وقد أذن له الشيخ الطهراوي بالطريقة الرفاعية في

(9) مقابلة مع شاكر الكيلاني، 18 حزيران/يونيو 2020.

العام 1991، وزاويته في جرش، وله زوايا في المغرب، والبقعة والمقابلين، وخلفاء كثر بلا زوايا (أبو هنية، 2011 : 118ـ122).

3 ـ الطريقة القادرية

وتتبع للشيخ محمد هاشم البغدادي في القدس، ثم خليفته الشيخ أحمد النتشة، وقد خلف الشيخ عبد الحليم القادري في زاويته في الهاشمي الشمالي ولده الشيخ محمد عبد الحليم القادري، بينما ما تزال هناك زوايا قادرية عديدة في الرصيفة، والزرقاء والشونة، والكرك وإربد وعمان (عمرو، 2014 : 140ـ141).

4 ـ الطريقة الخلوتية

أمّا بالنسبة إلى القسم الأول منها، الخلوتية الرحمانية الجامعة، فقد تمّ تنصيب الشيخ حسني حسن الشريف، خلفًا لوالده شيخًا للطريقة في الأردن وفلسطين، في احتفال رسمي عام 1988، وتولّى الشيخ حسني عملية بناء مسجد وزاوية ومدارس وجمعيات ودور أيتام للطريقة، وتمدّد إلى خارج الأردن في غانا ودول أخرى. بينما بقيت زوايا في إربد والزرقاء ومسجد الدراويش وزاويته في منطقة بيادر وادي السير تابعة للزاوية الخلوتية القاسمية، التي توسّعت بالمؤسسات والعمل التعليمي والديني في فلسطين، وبخاصة في مناطق الـ1948، وتم تأسيس أكاديمية القاسمي هناك، والعديد من الزوايا والمدارس وكلية، ويرى البعض أنّ دور الخلوتية القاسمية قوي في فلسطين وتراجع في الأردن في الأعوام الماضية (أبو هنية، 141ـ140 :2011).

5 ـ الطريقة النقشبندية

بدأت الطريقة النقشبندية الحقّانية بالترسّخ، من خلال الشيخ عبد السلام شمسي، وبعد انتقال الأخير للعيش في تركيا قبل أعوام، خلفه الشيخ أبو اليسر والست أم مريم.

6 ـ الطريقة التيجانية

بقي الشيخ أبو صلاح التيجاني محافظًا على مجلس الذكر والوعظ في منزله بالمحطة منذ بداية ستينيات القرن الماضي، إلى حين وفاته. لكن الطريقة التيجانية لم تشهد انتشارًا. ثم أخذ الشيخ منصور أحمد ناصر اليماني الإذن بالطريقة التيجانية من الشيخ محمود السفاريني في مطلع التسعينيات، وتم تعيين اليماني مقدمًا للطريقة التيجانية في الأردن عام 2009، من جانب الشيخ أحمد محمد التيجاني المصري، وحصل على إجازة خطية بوصفه مقدم الطريقة في الأردن من الشيخ علي بلعرابي، الخليفة العام للطريقة التيجانية،

ويقيم اليماني مجلسًا في منزله بطبربور كل يوم جمعة بعد صلاة العصر (عمرو، 2014 : 90ـ92).

7 ـ الطريقة الأحمدية البدوية

أسس الشيخ ذياب خطّاب زاوية للطريقة البدوية في منطقة اليادودة، وقد أخذ الطريقة البدوية عن الشيخ عبد الحافظ النويهي، الذي كان يعطي أكثر من طريقة. ويعد الشيخ عبد الحميد النويهي مسؤول المشرب البدوي في الأردن وفلسطين.

ومن شيوخ الأحمدية البدوية، أيضًا، د. محمد جابر الحسني الأحمدي، وهو أستاذ جامعي في جامعة الحسين في معان، وأخذ الأذن من والده الشيخ جابر الأحمدي، ويسكن في ذيبان، ويقيم الذكر في زاوية والده «الزاوية الأحمدية» في مخيم غزة بجرش. وقد أخذ والده الشيخ جابر الأحمدي الطريقة الأحمدية عن الشيخ بالعهد من شيخه محمود أبو حسنين الملقب بالمشلح، وقد اشتهر بلقب «المشلح» لأن لباسه كان هو السروال والسديري فقط صيفًا وشتاءً، ومقامه في بلدة البطاني [10].

8 ـ الطريقة القادرية الكسنزانية

انتشرت الطريقة الكسنزانية ووصلت إلى الأردن، بعد احتلال العراق في العام 2003، من ثم جاء شيخ الطريقة محمد الكسنزان إلى عمان في العام 2007، وكان يعقد الحضرات في منزله في عبدون، قبل أن تنتقل الزاوية إلى ماركا الشمالية 2007 (أبو هنية، 2011 : 126ـ128).

9 ـ الطريقة الباعلوية

وقد بدأت بالدخول إلى الأردن، منذ الألفية الجديدة، من خلال تأثير «الحبايب» في اليمن، بخاصة لدى الشباب الأكاديميين والمتعلمين، ومن أبرز أبنائها في الأردن، الشيخ د. أحمد الصوي، الشيخ عون القدومي، والشيخ عبد القادر الحارثي، ومفتي العقبة الشيخ محمد الجهني.

ثالثًا: التصوّف المؤسسي والشبكي: جيل الشباب

مع رحيل الجيل الأول، ونسبة كبيرة من الجيل الثاني، ومع مضي وقت على بروز الجيل الثالث، بدأت طلائع الجيل الرابع بالظهور، من أبناء الحركات الصوفية، وهو الجيل الذي

(10) إجابة مكتوبة من الشريف هاني محمد جابر الأحمدي، ابن الشيخ الأحمدي، المقيم في السعودية، بتاريخ 5 حزيران/يونيو 2020. وانظر الصفحة على الفيس بوك، الطريقة الأحمدية البدوية في فلسطين، الرابط التالي: <https://tinyurl.com/y9fnndsh>

ينتمي إلى أبناء وأحفاد الجيل المؤسس من الطرق الصوفية، أو من تلاميذهم، ممن هم لا يزالون في سنّ الشباب اليوم. ومن أبرز الأسماء: المعتصم ناصر الخطيب (الطريقة الرفاعية الرواسية)، ويوسف حازم أبو غزالة (الطريقة الشاذلية القادرية)، وأبناء الشيخ حسني الشريف (الطريقة الخلوتية الرحمانية الجامعة)، وعلي أحمد اليشرطي (اليشرطية)، ومن نطلق عليهم مصطلح المتصوفين الجدد.

لكن الطرق التي تستقطب اليوم نسبة معتبرة من الشباب، هي: (1) الباعلوية، التي تعمل من خلال الإطار المؤسسي، كما سيأتي؛ (2) الرفاعية في زاوية الرصيفة للشيخ محمود مروّح، إذ تستقطب طلاب الجامعات والدراسات العليا، ويحظى د. معاذ حوى بحضور واضح بينهم؛ (3) الشاذلية الدرقاوية، زاوية الشيخ نوح كلر، بخاصة الشباب من جنسيات مختلفة ومتنوعة؛ (4) الخلوتية الجامعة الرحمانية، التي تمتاز بنسبة عالية من الأئمة والوعاظ ودارسي الشريعة الإسلامية، وأيضًا الطريقة النقشبندية الحقّانية.

1 ـ سمات التصوّف الشبابي

إذا قارنّا بين جيل الشباب اليوم، سواء تحدثنا عن الجيل الرابع، وبدرجة أقل بعض أبناء الجيل الثالث، فإنّ صعودهم ودورهم وبروزهم قد تزامن مع الألفية الجديدة، ومع التحولات التي تجري حاليًا في مجال السياسات الدينية للدولة نحو تكريس مناخ أشعري/ ماتريدي، مذهبي، صوفي، ومن أبرز السمات في «التصوف الشبابي» الحالي:

أ ـ الانتقال من إطار «العمل الطرقي» إلى المجال «المؤسسي» و«الشبكي»

فبالرغم من أنّ هناك حركتين رئيستين، منذ الثمانينيات والتسعينيات، ذات طابعٍ صوفي، برزتا في المشهد الأردني، تتخذان الطابع المؤسسي، وهما «الطبّاعيات»، و«تلاميذ الشيخ عبدالله الهرري»، إلّا أنّهما كانتا على مسافة معينة من الطرق الصوفية المحلية، خلال العقود الماضية، وتعملان بصورة مستقلة، حتى ظهرت عملية التحول في أوساط بعض الطرق والشباب الصوفي بانتقالهم إلى مجال العمل المؤسسي، مع الألفية الجديدة.

لكن قبل ذلك، على صعيد الطرق التقليدية، ففي الطريقة الخلوتية الجامعة الرحمانية وجد الشيخ حسني الشريف، منذ تسلّم مشيخة الطريقة، أنّ المطلوب هو بناء المؤسسات التعليمية والدعوية والاجتماعية، والانتقال من العمل داخل الزاوية إلى خارجها، وهكذا قام بتأسيس العديد من المؤسسات داخل الأردن وخارجها، من دار للأيتام، ثم مدرسة كبيرة، وجمعيات خيرية، وسجّل الطريقة بصورة رسمية في دائرة قاضي القضاة، ولا يزال يعمل على التوسع في العمل التربوي والاجتماعي والدعوي والخيري، داخل الأردن وخارجه.

إحدى أبرز نقاط التحوّل حدثت مع افتتاح معهد المعارج للعلوم الشرعية في عام 2007، ثم التوسّع بفتح العديد من الفروع، وإنشاء المؤسسات المتنوعة، ثم توالي إنشاء المعاهد التي تركز على التعليم الشرعي والفقهي، وبخاصة من جانب أساتذة كليات الشريعة في جامعة العلوم الإسلامية، أمثال: د. أمجد رشيد، عميد كلية الفقه الشافعي، الذي أسس معهد مدارك العلم للتدريب والاستشارات، ود. صلاح أبو الحاج، عميد كلية الفقه الحنفي، الذي أسس مركز أنوار العلماء، وجمعية دار الآوابين، التي أسسها الشيخ عبد القادر الحارثي.

ب ـ التصوف الإلكتروني

دخلت العديد من الطرق الصوفية في الأردن إلى عالم الإنترنت، بخاصة وسائل التواصل الاجتماعي، وبدأت بمشاركة أنشطتها ومنشوراتها على هذه الشبكة.

اكتفت بعض الطرق بنقل أنشطتها، وبخاصة حلقات الذكر والوعظ على صفحاتها، مع دروس وفعاليات شيوخها والتعريف بهم، من دون أن تقوم بتجديد المحتوى أو تطويره أو محاولة تجديد «الخطاب الصوفي»، مثلًا، سواء من خلال الأدوات والشكل، أو من خلال المحتوى. ومن أبرز هذه الطرق، الطريقة الشاذلية الومنية العرابية في إربد، إذ نجد العديد من حلقات الذكر، التي يقيمها أتباعها في مسجد النور في إربد منشورة على صفحاتها، كما قامت الطريقة بإنشاء قناة صوتية في العام 2020[11]. والطريقة الشاذلية الدرقاوية، وشيخها إسماعيل الكردي، ابن الشيخ محمد سعيد الكردي، وخليفة الشيخ الشاغوري في إربد، في مسجد وزاوية الشيخ الكردي بالقرب من مخيم إربد[12]. والزاوية الصيادية ـ الرفاعية في الديار الهاشمية، التي أسسها محمد صبيح، في العقبة، إذ ينشط صبيح ببث «جلسات الذكر»، التي يعقدها على وسائل التواصل الاجتماعي، وقناته على اليوتيوب[13].

أمّا الطرق التي طوّرت في أدواتها، وقامت بتنويع المواد التي تقدّمها على شبكة الإنترنت، فأبرزها الطريقة الخلوتية الجامعة الرحمانية، إذ تنوع صفحتها على الفيس بوك في النشر، بين دروس ومحاضرات وأناشيد، للعديد من المشايخ والدعاة من أبناء الطريقة[14]. كما أنّ للطريقة موقعًا إلكترونيًا رسميًا يقدّم تعريفًا بالطريقة ومشايخها

(11) انظر صفحتها على الفيس بوك، على الرابط التالي: <https://tinyurl.com/yayhedgp>.
وقناتها الصوتية على الرابط التالي: <https://tinyurl.com/y99uoruv>.

(12) انظر صفحته على الفيس بوك، الرابط التالي: <https://tinyurl.com/ychboz4a>.

(13) انظر على سبيل المثال: <https://tinyurl.com/y8lo4kc7>.

(14) انظر صفحتها على مواقع التواصل الاجتماعي، الرابط التالي: <https://tinyurl.com/yc4m9wa7>.

وأنشطتها ومنشوراتها، وتقدم تسجيلات للمحاضرات والخطب والدروس التي يقدمها الشيخ حسني الشريف أو مريدوه[15].

ويعدّ الشيخ فوّاز الطبّاع من جيل الشباب النشيط على مواقع التواصل الاجتماعي، وهو - كما يقدّم نفسه ـ شيخ الطريقة الرفاعية القادرية العلية[16]. وكذلك الطريقة الرواسية الرفاعية، أتباع الشيخ ناصر الخطيب، الذي قام بتأسيس قناة الصوفية، لكن توقفت بعد رحيل الشيخ ناصر، قبل أعوام، ولطريقته وتلاميذه نشاط ملحوظ على الشبكة العنكبوتية[17].

أمّا بالنسبة إلى المعاهد فيمثّل معهد المعارج للدراسات الشرعية نقلة نوعية في النشاط الإلكتروني، إذ يقوم بنقل العديد من الأنشطة والمحاضرات والجلسات الدعوية، والمؤتمرات التي يعقدها، كما يتولى الشيخ عون القدومي، مؤسس المعهد ومديره بإعطاء دروس دعوية على بعض الإذاعات، بلغة معاصرة وقريبة من الجمهور العام، وكذلك بعض الناشطين في المعهد، وتمّ تأسيس شركة متخصصة بالإخراج الفني[18].

ج ـ «التصوف الشرعي» والتعليم الأكاديمي

يلاحظ أنّ العديد من جيل الشباب اليوم، في المشهد الصوفي، يحرصون على إكمال تعليمهم الأكاديمي، وأخذ العلوم الشرعية، وربط التصوّف بهذه العلوم، وهو أمر بات واضحًا خلال الأعوام الأخيرة، عبر تأكيد العديد من أبناء الجيل الجديد مفهوم «التصوّف الشرعي» أو «المشرعن». لكن الاهتمام بالتحصيل العلمي يتباين بحسب المعاهد والتوجهات والتخصصات، فنجد أنّ معهد المعارج لديه هيكلية كاملة للتعليم الديني، تبدأ بما يسمى العلم الواجب، ثم يتم التدرج بالعلوم، وذلك بالتوازي مع الاهتمام بالجوانب الصوفية، أو ما يطلق عليه «التزكية». في المقابل يهتم الشيخ سعيد فودة، شيخ كرسي الإمام الرازي، بعلم الكلام، والشيخ حسن السقاف بعلوم الحديث، وكلّ من معهد المدارج ومركز أنوار العلماء بعلوم الفقه، وإن كان الجميع يعتبر نفسه منضويًا في إطار المدرسة الأشعرية ـ

---

(15) انظر الموقع الإلكتروني على الرابط التالي: <https://tinyurl.com/yblnpcem>.

(16) انظر صفحته على الفيس بوك، الرابط التالي: <https://tinyurl.com/ybaw6umh>.

(17) انظر موقع قناة الصوفية على التويتر: <https://tinyurl.com/ybztjnws>.
وصفحة الشيخ ناصر الخطيب، على الرابط التالي: <https://tinyurl.com/yajc6ey2>.
وصفحة دار الذكر والروضة الخطيبية، التي يشرف عليها خليفة الشيخ ناصر ابنه الشاب المعتصم الخطيب، على الرابط التالي: <https://tinyurl.com/y9ld2f3y>.

(18) انظر صفحة المعهد على موقع الفيس بوك، على الرابط التالي: <https://tinyurl.com/y7ukugeb>.
وموقع قناة المعهد على شبكة اليوتيوب، الرابط التالي: <https://tinyurl.com/y88t9au2>.
وحساب الشيخ عون القدومي على التويتر: <https://tinyurl.com/yd4czjbj>.

المذهبيةـ الصوفية. كما نجد اليوم كثيرًا من أبناء هذه المدرسة من حملة الشهادات العليا والدارسين، وأبناء الطبقة الوسطى، وحتى الطبقة الثرية، وهو ما يعني تحولًا كبيرًا في اتجاهات التصوف في الأردن.

دـ التنوع في ميادين التصوّف

إذ لم يعد ميدان التصوّف في الأردن حكرًا على الأساليب التقليدية أو الزوايا أو حتى الطرق الصوفية، فهناك اليوم تيار جديد يسمّى في بعض الأدبيات بـ«المتصوفين الجدد» يدخلون إلى التصوف من خارج رحم الطرق التقليدية، بعضهم من طريق التأثر بموجة الروحانيات والتصوف الحالية العالمية، وبعضهم من طريق علم الطاقة، وآخرون من الإسلاميين المبتعدين عن ميدان «الإسلام السياسي»، الأيديولوجي، وبخاصة بعد الربيع العربي، فبعضهم يذهب باتجاه الطرق التقليدية والآخرون يبحثون عن معانٍ فردية ذاتية فقط في التصوف، وسنجد لاحقًا أن هناك كتبًا وروايات ومطربين بدأوا يدخلون إلى التصوّف، ويقدمون إنتاجًا متخصصًا في بعض مجالاته، مثلما هي الحال مع العديد من الفنانين الأردنيين، الذين يغنون أغاني صوفية، كمالك ماضي في ابتهالاته الدينية، وابنته كارولين ماضي التي قامت بغناء قصائد الشاعر الصوفي السوداني أبو النيل القرون.

2 ـ معهد المعارج بوصفه تحولًا رئيسيًا

يمثّل معهد المعارج للدراسات الشرعية، الذي تمّ تأسيسه عام 2007، نقلة نوعية في مشهد التصوف الأردني، على أكثر من صعيد، فالمعهد هو حصيلة لأكثر من مسار:

الأول، هو الحضور الملحوظ الذي بدأ يتزايد للطريقة الباعلوية في الأردن، بخاصة الحبايب، وهم: الشيخ عمر بن حفيظ، والشيخ الحبيب الجفري، والشيخ أبو بكر المشهور، فقد بدأ كثيرون من الشباب المتصوفين في الأردن يتأثرون بهم، وبعضهم كان يذهب إلى مؤسسة المصطفى التي تعود إليهم في اليمن، فيأخذ العلوم الشرعية منهم، ثم يعود متأثرًا بهذه التجربة والشخصيات الفاعلة فيها.

الثاني، مدرسة الشيخ نوح القضاة الذي أصبح تأثيره في جيل الشباب أكثر عمقًا منذ تعيينه مفتيًا عامًا للمملكة، بعد استقلال دائرة الإفتاء عن وزارة الأوقاف. فالشيخ نوح من مدرسة الشام التي تتحدث عن «تصوف المشايخ» وليس الطرق، بمعنى الانتقال بالتصوف إلى «فوق الطرقي»، والانفتاح بين أبناء الصوفية على بعضهم.

الثالث، هم جيل الشباب الذي درس خلال الأعوام السابقة على يد علماء ومشايخ، وكان لهم تجاربهم الخاصة، ثم وصلوا إلى قناعة بضرورة الانتقال بالتصوف من مرحلة الطرق والخطابات والأدوات التقليدية إلى مرحلة الخطابات والأدوات الجديدة، بخاصة المؤسسية والشبكية منها.

تأسيس معهد المعارج كان بمباركة من الحبايب في اليمن ومن الشيخ نوح القضاة، الذي وفر دعمًا معنويًا كبيرًا للمؤسسين، ومن مشايخ آخرين. ويمثل الشيخ عون القدومي أحد أبرز المؤسسين، وهو المدير الحالي، وصاحب الفكرة الرئيسية، ومعه عدد من المشايخ المتأثرين بالباعلوية، مثل الشيخ د. أحمد الصوي، والشيخ د. محمد الجهني، مفتي العقبة، والمنشد الإسلامي وطالب الدكتوراة الشيخ جهاد الكالوتي. ثم بعد أعوام من التأسيس والنشاط والعمل، تمكّن المعهد من استقطاب عدد كبير ونوعي من جيل الشباب الصوفي، ومن مشايخ التصوف، الذين يدرسون في المعهد، ومن العلماء والأساتذة المتخصصين في علوم الشريعة والفقه والعقيدة والتصوف.

انتقل الثقل الأكبر من «العمل الصوفي الشبابي» إلى معهد المعارج، وتجد فيه مختلف فروع المدرسة الأشعرية- المذهبية- الصوفية، فيدرس فيه سعيد فودة، والشيخ نور مصطفى الرفاتي، ود. محمد الجهني، ود. أحمد الحسنات وأغلبهم من دائرة الإفتاء، وكذلك يوسف أبو غزالة ابن الشيخ حازم أبو غزالة، والشيخ حسن السقاف، والشيخ إسماعيل الكردي، وعدد من أساتذة الشريعة والمتخصصين الذين ينتمون إلى المدرسة الأشعرية- المذهبية- الصوفية.

توسع عمل المعهد خلال 13 عامًا بصورة كبيرة وغير مسبوقة، على صعيد الحالة الصوفية في الأردن، فتم تأسيس ثمانية فروع، في أربع محافظات: عمان، وإربد، والزرقاء، والعقبة، وهناك شبكة من المؤسسات الأخرى مع المعهد، مثل دار نشر (دار المعين)، ومحل لبيع الكتب والتحف والمسابح والملابس الإسلامية. ومثل مؤسسة القبلة للاستشارات الأسرية، وشركة إنتاج إعلامي، وشركة إكسير للحلول والأعمال، و«مطبخ إنتاجي» يسمى مطبخ إبراهيم الخليل (يقوم بإعداد الوجبات الغذائية وبيعها وتوزيعها).

شعار المركز «معًا لإحياء الدين كلّه في العالم كلّه»، ويقوم بإعطاء دورات متخصصة في العلوم الشرعية، وهي متعددة ومتنوعة، منها دروس دينية عامة أسبوعيًا، في بعض العلوم الدينية والشرعية، ومنها برامج إعداد للدعاة والخطباء، ومنها ما يكون عبر نظام السنتين، إذ يلتزم الطالب بتلقي الدروس عامين كاملين بالتدريج، مما يسمى «علوم الواجب»، أي ما ينبغي معرفته في الدين، ثم يبدأ الطالب بعد أن ينهي ذلك بالتوسع والتعمق في العلوم الشرعية على يد الشيوخ المدرّسين. والمنهجية التي يعتمدها المعهد تقوم على ما يسمى «العلم المسند»، من الدراسة والإجازة على يد شيوخ معروفين، لكتب معينة، درسوها هم بدورهم على شيوخ آخرين، وهكذا وصولًا إلى الشيوخ المعروفين في العلوم الدينية والشرعية.

إضافة إلى العلوم الشرعية والفقهية، والمحاضرات الدورية، فإنّ المعهد يشارك في المناسبات الإسلامية، وبإقامة جلسات ذكر بصورة مستمرة، لكنّها تنحو إلى المديح النبوي، وإنشاد قصيدة البردة، ويكون ذلك بالجلوس وليس بالوقوف أو القفز أو الرقص، كما يحدث في العديد من الطرق الصوفية.

يؤكّد الشيخ عون القدومي أنّ هناك عملًا مؤسسيًا حقيقيًا وتخطيطًا دائمًا وتشاورًا في داخل مجلس إدارة المعهد، وبين النخبة التي قامت على تأسيسه، ومن الأنشطة المهمة التي يقيمها معهد المعارج ملتقى الخويصة، وهو ملتقى نصف سنوي، يعقد بصورة منتظمة، يتم من خلاله حضور شيوخ وعلماء وفقهاء ومفكرين معروفين مع عدد كبير من أبناء المعهد وجمهوره، ويتم في كل مرة مناقشة بعض الموضوعات الدينية والفقهية والفكرية[19].

لقد تحوّل ملتقى الخويصة في بعض نسخه إلى ما يشبه مؤتمرًا حواريًا للنقاش والتفكير والتخطيط لمستقبل «العمل الصوفي» في الأردن، بل في خارجه، يتخلله حضور مستمر لشيوخ من خارج الأردن، فعلى سبيل المثال قرر مهرجات الخويصة في عام 2018، أي بعد مرور عقد من الزمن على تأسيس معهد المعارج الانتقال من المحلية إلى العالمية في العمل والنشاط، وهو ما أدى إلى تكثيف وتوثيق شبكة العلاقات والصلات مع الجماعات والمؤسسات والتيارات الصوفية خارج الأردن.

ومن المبادرات السنوية المجتمعية التي يقوم بها معهد المعارج «ربيع المحبين» وهي مبادرة عمرها 10 سنوات، تُعنى بإحياء شهريْ ربيع الأول وربيع الثاني من كل عام من خلال مجالس الصلاة على النبي في مختلف محافظات المملكة الأردنية الهاشمية، وفي مختلف المؤسسات والمساجد والبيوت بحضور منوع مع نشاط إعلامي من برامج تلفزيونية وإذاعية، وعلى منصات التواصل الاجتماعي ومطبوعات وفعاليات شبابية ومجتمعية[20].

(19) انظر عن ملتقي الخويصة الفيديو التعريفي التالي: <https://tinyurl.com/yb4xvx7b>.
وقد جاء اسم الخويصة من خلال حديث النبي (ص) «حتى إذا رأيت شحاً مطاعاً، وهوى متبعاً، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذي رأي برأيه ورأيت أمراً لا يدان لك به، فعليك بخويصة نفسك»، (ورد هذا الحديث في العديد من كتب الحديث بصيغ متعددة، منها صحيح البخاري وسنن ابن ماجة، والنص المشار إليها كما جاء في سنن ابن ماجة ورقم الحديث 4012) والمقصود بالخويصة هنا ليس الجلوس في المنزل وعدم الاهتمام بالشأن العام، بل تحديد المسؤوليات والقيام بالواجبات في حدودها، فيقوم رب الأسرة – على سبيل المثال ـ بالاهتمام بشؤون أسرته والأستاذ بتلاميذه والحاكم برعيته وهكذا، وسوف نأتي على ربط هذا الملتقى وفكر مؤسس المعهد، الشيخ عون القدومي بفقه التحولات.

(20) انظر حول مشروع ربيع المحبين، الرابط التالي: <https://tinyurl.com/y756ewkc>.

على الصعيد النسوي ينشط معهد الحوراء، وهو الفرعي النسائي للمعارج، بالمشاركة في البرامج ذاتها، من محاضرات ودورات العلم الشرعي، والأنشطة النسوية، وقد توسّع المعهد، كما سنذكر لاحقًا، في التفاعل مع المجتمع المحلي والانتقال إلى خارج أسوار المعهد[21].

ارتقى المعهد بالعمل الصوفي في الأردن، ليس فقط على صعيد الانتقال من المجال الطرقي إلى المؤسسي، بل أيضًا في مجال اللغة والخطاب والاهتمامات والتأطير للأنشطة والحرص على الترتيب في تلقي العلوم الشرعية، وفي الوقت نفسه الاهتمام بالتصوّف، وربما هذا ما يميّزه عن غيره من معاهد شرعية افتتحت في الأعوام الأخيرة، مثل معهد المدارج ومركز أنوار العلماء، التي ركّزت على العلم الشرعي، بخاصة الفقه على المذاهب الحنفية والشافعية والمالكية، من دون أن تعطي اهتمامًا موازيًا في موضوع التصوّف، وإن كان القائمون عليها، في الأغلب، هم أبناء الحالة الصوفية، لكن الاهتمام الأكبر لديهم على جوانب العلوم الفقهية.

الميزة الأخرى لمعهد المعارج أنّه نقل الخطاب الصوفي من مجال «الزوايا» إلى الفضاء العام، عبر فعالياته المتعددة، مثل ربيع المحبين وملتقى الخويصة، أو حتى برامج زيارات علماء صوفيين ومحاضراتهم في المعهد، واهتم بالجانب النسوي بالدرجة نفسها، مع الجانب الذكوري، كما أنّه انتقل بالتصوف الأردني إلى العالمية، من خلال التشبيك مع المؤسسات والشخصيات الصوفية العالمية، بخاصة الحبايب في اليمن، وقد شارك معهد المعارج بزيارات إلى الخارج بوفود فيها عشرات الأردنيين، ويستضيف عددًا من الطلاب من خارج الأردن، بخاصة من شرق آسيا[22].

إلى جانب ذلك فإنّ المعهد يعطي اهتمامًا خاصًا لـ«نظرية العمل» ورؤيته للتغيير والإصلاح وفق ما يسمى «فقه التحولات»، وهو ما يحيلنا إلى الحديث بصورة أوسع عن المشرف العام على المعهد، الشيخ عون القدومي، فهو وإن كان يصر على أنّ العمل مؤسسي، لكن أثره ودوره كان كبيرًا في تأسيس المعهد، وتطويره وتحديد الرؤية الفكرية التي يعمل وفقًا لها.

يتحدث عون القدومي، من جيل الشباب من مواليد عام 1982، عن نشأته وعائلته بالقول: «نشأت في بيت مثقف، والدي دكتور في الاقتصاد، وله العديد من المؤلفات

(21) انظر صفحة معهد الحوراء على الفيس بوك، الرابط التالي: <https://tinyurl.com/yahp6tnz>.

(22) انظر مراسم زيارة معهد المعارج إلى الهند، على الرابط التالي: <https://tinyurl.com/y9axxvjr>.

وزيارة وفد المعهد إلى أفريقيا على الرابط: <https://tinyurl.com/yblm9fsm>.

السياسية والاقتصادية، أنهى دراسته في تشيكوسلوفاكيا، وكنت أذهب معه منذ الصغر إلى رابطة الكتاب وأحضر المناقشات والحوارات المختلفة. وقد أعطاني حب المعرفة والثقافة، وكذلك الحال والدتي فهي مدرسة وثقافتها عالية. أما أجواء المنزل فكانت أقرب إلى المحافظة الدينية والاجتماعية»[23].

بدأ عون القدومي نشاطه الديني مبكّرًا، فقد اهتم بالذهاب إلى مسجد الشيخ صلاح أبو قورة، فكان يتلقى دروسًا في القرآن والعقيدة، منذ الصف السابع (11 عامًا)، وفي الجامعة استمر اهتمامه بالعلم الشرعي، فحضر بعض الدروس الدينية عند الشيخ سعيد فودة وحسن السقاف، وخلال فترة الدراسة الجامعية، تعرّف عون على مختلف أطياف العمل الإسلامي واحتكّ بهم، وتعرّف إلى جماعة الإخوان المسلمين وانخرط في أنشطتهم، مما نمّى قدراته في مجال العمل والتنظيمي، الأمر الذي سينعكس لاحقًا على مسيرته في الجمعية والتصوف بصورة عامة.

بقي اهتمام القدومي في مجال العمل الثقافي وفي العلم الشرعي، وبدأ المشاركة في العديد من الأنشطة الطلابية في هذا المجال، ثم عمّق معرفته بالطرق الصوفية وبالمجال الإعلامي، وكان له دور في المشاركة بتأسيس إذاعة أردنية محلية ذات طبيعة إسلامية وهي إذاعة الحياة.

في عام 2004 غادر القدومي إلى اليمن ومكث فيها مدة شهرين، في مؤسسة المصطفى، وكان قد التقى مجموعة من عائلة الكاف اليمنية في الأردن، وعاد إلى عمان حيث تم تهميشه وعزله من جماعة الإخوان المسلمين، بسبب نشاطه الصوفي واهتماماته التي بدأت تؤثر في شباب الإخوان، وقد ألّف كتابًا بعنوان **حسن البنا والحلقة المفقودة.** قدّم فيه قراءة معمّقة لكتابات حسن البنا وأدبياته ومسيرته، يؤكد فيه على أنّ البنا في الأصل ينتمي إلى طرق صوفية، وأنّه عند تأسيس الجماعة قد تأثر كثيرا بالتربية الصوفية، وكان حريصًا عليها في تكوين الجماعة، إلّا أنّ رياح الإخوان المسلمين ذهبت بعيدًا خلال العقود الأخيرة نحو «الأفكار السلفية» (القدومي، 2007 : 101ـ108).

بعد عودته من اليمن، تعمّقت علاقته بالشيخ نوح القضاة، ويعتبره عون بمنزلة « الأب الروحي له»، فقد كان الشيخ نوح داعمًا له، ويحثه على العمل المؤسسي، واستفاد منه في تطوير أفكاره وتصوراته، ولازمه فترة طويلة، وفي الأثناء كان يعمق اطلاعه على المشهد الصوفي في الأردن، ويوثق معرفته بخارطة الطرق الصوفية والمشايخ.

(23) مقابلة مع الشيخ عون القدومي، في معهد المعارج في وسط البلد، بتاريخ 5 نيسان/أبريل 2020.

صحيح أنّ عون تأثر بالحبايب عمومًا، وبخاصة عمر بن الحفيظ، وأبي بكر المشهور، إلاّ أنّه من المهم الإشارة إلى دوره في مد جسر الحبايب ووصولهم إلى الأردن، وهو من أوائل من أخذوا الطريقة الباعلوية وأدخلوها إلى الأردن، وكان يعمل على تعزيز العلاقة معهم بالتنسيق مع الشيخ نوح القضاة والشيخ سعيد فودة، وبعض أصدقائه ورفاقه في الطريق.

هذه التحولات والتجربة المبكّرة الخصبة للشاب القدومي أغنت رؤيته للتصوف، فطعّم تجربته بخبراته في مجال التعلم والدراسة العلمية الشرعية المبكرة، وفي مجال تعلقه بالمطالعة والمعرفة، في مجالات متنوعة، وفي ميدان العمل الحركي مع الإخوان، والعمل المؤسسي مع الحبايب، والجانب الروحي مع التصوف، كل ذلك انصهر في التجربة الجديدة، لمعهد المعارج للعلوم الشرعية في عام 2008.

بدأ نجم عون يسطع ليس فقط في المشهد الصوفي أو العلمي، بل حتى الدعوي، فمن خلال برامجه الإذاعية وبلغته المعاصر الرشيقة اكتسب شعبية وسمعة محلية جيدة، ثم مع نشاطه الخارجي أصبح له رصيد من العلاقات الشبكية الخارجية، مع التيارات والطرق والجماعات الصوفية، وقد شارك في العديد من المؤتمرات العالمية عن التصوف، في تركيا والهند وإندونيسيا والمغرب وغيرها.

يمكن بسهولة ملاحظة تأثير عون على أبناء معهد المعارج ورواده وأصدقائه بصورة خاصة في موضوع فقه التحولات، الذي تأثر به بالشيخ اليمني الحبيب أبي بكر المشهور، وقد ألّف عون كتابًا متخصصًا بفقه التحولات، قدم له فيه الشيخ المشهور، ومن هذا الفقه يمكن أن نرصد معالم رؤية عون للشأن السياسي.

يشير في كتابه مقالات في فقه التحولات إلى أنّه اهتم بهذا العلم في مراحل مبكرة، من خلال دراسة كتب الفتن والملاحم التي تتحدث عن آخر الزمان، ويذكر أنه قد تأثر بالمشايخ أمثال: عمر صب لبن وأبي بكر المشهور، الذي أجازه في هذا العلم (القدومي، 2019).

أمّا على صعيد تعريف المقصود بفقه التحولات فهو فقه الساعة، وفقه الأمارات، وعلم القضية، وعلم آخر الزمان.. إلى غير ذلك، ويربطه عون بعلم المستقبليات، لكن من خلال دراسة كتب الحديث النبوي وتحليلها وقراءتها واستنباط الدلائل النبوية التي تتحدث عما سيقع من تغيرات وتحولات وملاحم وفتن إلى يوم القيامة، والاستدلال منها على ما هو مطلوب في كل مرحلة من هذه المراحل وفي مواجهة كل قصة أو «تحول» من تلك التحولات (القدومي، 2019 : 29ـ32).

يستخرج عون القدومي مبادئ التعامل مع علم الساعة وضوابطه، ثم يتحدث عن وظائف هذا العلم، وفي مقالة مهمة في الكتاب بعنوان «من الصوملة إلى الصيلمة»، يحلل فيها إخبار الرسول بما سيقع في الشام من فتن كبيرة، ويستنتج القدومي من ذلك ضرورة اهتمام كل إنسان ب»خويصة نفسه»، ليس بالمعنى السلبي، أي الاستنكاف عن الإصلاح، بل بتحمل مسؤوليته تجاه ما هو مؤتمن عليه، وعدم الانحياز إلى طرف من أطراف الصراع (القدومي، 2019 : 73ـ77)[24].

ونجد في كتابه تركيزًا على مفاهيم رئيسية مرتبطة بفقه التحولات، ومن أبرزها ضرورة الاكتفاء الذاتي، بالاعتماد على الصناعات والزراعات المحلية، وفيه انتقاد مبطّن للديمقراطية، خشية مما قد تؤدي إليه من تفجير الصراعات والخلافات في المجتمعات العربية، وخلق حالة من عدم الاستقرار وغياب الأمن (القدومي، 2019 : 84ـ137).

وبالرغم من أنّ عون ورفاقه يبتعدون عن العمل السياسي، مباشرةً، إلاّ أنّ الموضوع السياسي لا يغيب تمامًا عن مشروعهم، فيتحدثون عن التغيير والإصلاح والشأن العام[25]. ويلخّص عون معالم مشروعه بهدفين رئيسين: الأول، تجديد الخطاب الصوفي؛ والثاني، إصلاح البيت الصوفي من الداخل[26].

خاتمة

يمكن القول من خلال ما سبق أنّ الطرق الصوفية في الأردن متفاوتة في الوجود والحضور والانتشار والبنية والدور، فكثير من الطرق الصوفية والزوايا لم تصمد خلال العقود الأخيرة، وبعضها أصبح أقرب إلى «شركة عائلية»، لا تملك من الصوفية إلاّ وراثة شكلية من اسم الوالد أو العائلة، وحتى لا تجد فيها أتباعًا ومريدين، ولا أيّة مقوّمات لمفهوم الزاوية.

في المقابل أثبتت بعض الطرق قدرتها على الصمود والاستمرار بفعل عوامل متعددة، منها توافر الموارد المالية والبشرية، والأهم قدرة بعض الطرق الصوفية على التكيف

(24) الصيلمة مأخوذة من حديث النبي (ص) « كل فتنة شوى حتى تكون بالشام، فإذا كانت بالشام فهي الصيلم، وهي المظلمة». (انظر: بن حمّاد، 1991 :235) والمقصود بالشوى هي السهلة أو السريعة أمّا الصيلم فيعني: الداهية المستأصلة والأمر الشديد.

(25) يمكن ملاحظة اهتمامات عون القدومي بالإصلاح في مجالات مختلفة من خلال موضوعات أنشطته الإعلامية والدعوية ومؤلفاته حول المرأة، ومنها كتابه الدور المجتمعي للمرأة: أمهات المؤمنين نموذجاً، والأسرة: البيت النبوي، والنشء الصغير: عباداً لنا، في السلوك والتصوف والتربية: خلافة الإنسان في الأكوان، وغيرها.

(26) مقابلة مع الشيخ عون القدومي، في معهد المعارج في وسط البلد، بتاريخ 5 نيسان/أبريل 2020.

والتطور في بنيتها وأدوارها وحضورها. فالخلوتية الجامعة الرحمانية، من الطرق المحدودة جدًا التي تمكّنت من الجمع بين مفهوم الطريقة والزاوية من جهة، والعمل المؤسسي والمجتمعي والدعوي من جهةٍ ثانية، ولها حضور في الداخل وامتداد في الخارج.

والحال أنّ اليشرطية الشاذلية استمرت أيضًا وبقيت الخلافة في أوساط عائلة اليشرطي، وتتمتع بحضور دولي كبير، وهي محافظة على الأصول والبنية الداخلية في الأردن. ولا يبتعد عن ذلك الشيخ نوح كلر، من الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلية، وله حضور محلي ومريدون من الخارج وفي الأردن، وفي الوقت نفسه يعَدّ شيخ الطريقة الشاذلية الدرقاوية في أميركا الشمالية. كما أنّ الطريقة الرفاعية الرواسية، صمدت وحافظت على وجودها، والشاذلية المومنية العرابية بقيت حاضرة وبقوة، والرفاعية العلية في زاوية الشيخ محمود مروح في الرصيفة، استقطبت متعلمين من جيل الشباب.

وإذا كان هناك حضور لجيل الشباب اليوم في الطريقة النقشبندية الحقانية في زاوية أبي شام في جبل عمان، بخاصة ممن تأثروا بعلوم الطاقة ومن المتصوفين الجدد، فقد طورت الطريقة خطابها نحو التفاعل مع «الروحانيات»، فإنّ الحضور الأكثر فعالية وقوة وتأثيرًا وانتشارًا نجده في الأونة الأخيرة في الطريقة الباعلوية، التي استقطبت نسبة كبيرة من جيل الشباب اليوم، من خلال معهد المعارج والعمل المؤسسي والشبكي والتفاعل بين حضور «الحبايب» (الحبيب عمر بن حفيظ، والحبيب الجفري) خارجيًا وداخليًا.

ثمة مسألتان في غاية الأهمية – في خلاصة هذا الفصل حول خارطة الطرق الصوفية:

المسألة الأولى: تتمثّل بتغير سمات التصوف الأردني، ويتمثل أبرزها بصعود الجيل المتعلّم والأكاديمي، ويرتبط ذلك بما يسمى «التصوف الشرعي»، وقد تزاوج ذلك مع التحول في سياسات الدولة الدينية نحو تعزيز الهوية الدينية (الأشعرية ـ المذهبية ـ الصوفية)، وأقيمت المعاهد الشرعية المتعددة التي تعمل على تدريس العقيدة والفقه والتصوّف، وصعد جيل فاعل من الأكاديميين ممن ينتمون إلى هذه المدرسة.

هذا التطوّر يحسب لتعزيز ثقافة التصوّف في الأردن، وهدم الجدران الثقافية والنفسية التي تشكّلت خلال العقود الماضية من خلال صورة سلبية نمطية ضد التصوف، سواء من خلال انتشار السلفية، أو من خلال الدعاية الإعلامية التي ربطت مجمل الصوفية بالخرافات، أو حتى سلوك بعض الصوفيين أنفسهم. إلّا أنّه في الوقت نفسه فإنّ الخلافات بدأت تظهر في أوساط هذه المدرسة، بين من يرى التركيز الأكبر على العلم الشرعي والفقهي، ومن يرى أهمية الجانب العقائدي ـ الأشعري، أو من يرى بأنّ التصوّف والتزكية هو الأكثر أهمية.

هناك اليوم في أوساط هذه المدرسة قبولٌ للتصوف، ورفع الحواجز عنه، لكن في الوقت نفسه تجري محاولات «تقنين» له ضمن أطر عقائدية وعلمية صارمة، مما خلق نقاشات وردود فعل من قبل الصوفيين. فعلى سبيل المثال نجد هذه الخلافات المتفجّرة بين الشيخ سعيد فودة، الذي اهتم بالجانب العقائدي والكلامي، وعدد من الصوفيين من مريدي الشيخ نوح كلر، حول عقيدة «وحدة الوجود»، بينما يقف فودة ضدها، فإنّ التيار الآخر شنّ هجومًا عنيفًا عليه على مواقع التواصل الاجتماعي، للتشديد على وحدة الوجود ومذهب الشيخ الأكبر ابن عربي[27].

مثل هذه الأزمات الداخلية تستبطن اختلافًا حول الأولويات والغايات والرؤية، وقد تعكس إرهاصات لخلافات جوهرية بين اتجاه من التصوّف العرفاني، الذي يستند إلى الطرق الصوفية والزوايا، وإلى العلم اللدني، ويعطي جلسات الذكر و«الوصول الروحي» للسالك الأهمية الكبرى من جهة، والتصوف الذي يصرّ على الجانب التعليمي والعقائدي والفقهي، ويعمل على تقنين التصوف بهذا الإطار من جهةٍ أخرى. فإلى أي مدى يمكن أن يتم ضبط هذه الخلافات وتجاوزها خلال المرحلة القادمة، وفي أوساط المدرسة الأشعرية-المذهبية- الصوفية أو إمكانية انفجارها داخليًا ما يضع «حدًّا فاصلًا» بين مكوناتها المختلفة، ذات الطابع العقائدي، والفقهي، والطُرقي الصوفي؟! الجواب عن هذا السؤال يمثّل أحد أهم التحديات التي تواجه مستقبل التصوف في الأردن.

المسألة الثانية: تتمثل بتنامي العمل المؤسسي والشبكي، وهو مرشّح للصعود والانتشار في المرحلة القادمة، وهناك طرق صوفية تمكنت مبكرًا من بناء المؤسسات والشبكات. لكن في الوقت نفسه فإنّ هذا النمط من العمل قد يقلل من أهمية الزوايا وتأثيرها كإطار للتصوّف والطرقية لصالح ما يمكن أن نطلق عليه «التصوّف فوق الطُرُقي» في المرحلة القادمة، كنموذج معهد المعارج، الذي بالرغم من التزام أغلب القائمين عليه بالطريقة الباعلوية، فإنّه يفسح المجال لأبناء الطرق المختلفة، الشاذلية والقادرية والعلماء الأشاعرة والفقهاء، لكي يقوموا بالتدريس والتعليم فيه، مما يقلل من ظاهرة ملحوظة في المشهد الأردني تتمثل بالانطوائية والانعزالية بين الطرق والزوايا الصوفية، إذ يبدو المشهد الصوفي للناظر إليه عن قرب أشبه بالجزر المعزولة المنفصلة عن بعضها، كل زاوية تعمل في فلك خاص، ولا يوجد أي إطار جامع.

---

(27) يمكن متابعة بعض هذه «الحروب الإلكترونية» على صفحات كل من مروان الكاتب، على الرابط: <https://tinyurl.com/ybh5qc8h> وعبد الرحمن الشعار، على الرابط: <https://tinyurl.com/y9c25gh3> وغيرهم ممن ينتقدون د. سعيد فودة ويصفون مواقفه بالوهابية الجديدة في الثوب الأشعري، وفي هذا الصدد تمّ تدشين صفحة على موقع التواصل، الفيس بوك، تحت عنوان «الدفاع عن الشيخ الأكبر» على الرابط التالي: <https://tinyurl.com/y8e4c9tk>.

مثل هذه المدرسة «الصوفية فوق الطرقية»، التي تترجم عبر نموذج معهد المعارج، هي الأقرب إلى نموذج الشيخ نوح سلمان القضاة، وقد أشرنا إلى الدور الكبير الذي قام به الشيخ القضاة خلال العقود الماضية إلى حين وفاته (2010)، فهو من أسس الإفتاء العسكري الذي أعطاه هوية دينية أشعرية ـ صوفية، وتخرجت منه قيادات دينية تسلمت مواقع قيادية في المؤسسات الدينية الرسمية والمدنية لاحقًا، وهو من رعى مجموعات من الشباب الصوفي ودعمهم، ودفعهم إلى تأسيس معاهد التعليم الشرعي والديني، وهو من أصبح أحد رموز الحالة الدينية الأردنية، حيث يحظى بصدقية وشعبية وسمعة جيدة، بالرغم من أنّه أمضى حياته يعمل في مؤسسات الدولة العسكرية والدينية المدنية.

وبالرغم من تصوّف الشيخ نوح القضاة مبكرًا، ودراسته في الشام ومصر، إلّا أنّه رسّخ مفهومًا جديدًا للعمل الديني الصوفي يستلهم النموذج الشامي، أو ما يسمى ب»تصوف المشايخ» بمعنى التركيز على التصوف أكثر من الانحياز إلى طريقة صوفية معينة، وقد كان الشيخ نوح القضاة شاذليًا درقاويًا، ودخل الخلوة عند الشيخ محمد الهاشمي التلمساني، خلال دراسته في الشام، لكنّه رفض أن يتسلم خلافة الطريقة في الأردن، بطلب من الشيخ عبد الرحمن الشاغوري، لأنّه كان يرى بأنّ موقعه في المؤسسات الدينية الرسمية لا يسمح له بالانحياز إلى طريقة صوفية معينة[28].

«تصوف المشايخ» جاء في سياق اهتمام مشايخ الطرق الصوفية في سورية بتقوية دعائم التصوف وثقافته وعلومه الدينية في مواجهة المدّ السلفي الوهابي. ومن الملاحظ أنّ مؤسسة الإفتاء اليوم التي تأخذ الصبغة الأشعرية ـ الصوفية متأثرة كثيرًا بنموذج الشيخ نوح القضاة الأب المؤسس لها، وجيل الشباب الذي انتقل إلى العمل المؤسسي الصوفي هو الآخر يرى في الشيخ القضاة أبًا روحيًا له[29].

المراجع

أبو هنية، حسن (2011). **الطرق الصوفية: دروب الله الروحية، التكيف والتجديد في سياق التحديث.** عمّان: مؤسسة فريدريش إيبرت.

بن حمّاد، نعيم (1991). **الفتن.** تحقيق سمير بن أمين الزهيري. القاهرة: مكتبة التوحيد.

جوفروا، إريك (2018). **التصوف: طريق الإسلام الجوانية.** ترجمة عبد الحق الزموري. الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

(28) مقابلة مع الشيخ إسماعيل الكردي، سبقت الإشارة إليها.

(29) حول سيرة الشيخ نوح القضاة، انظر: شحادة العمري، «الشيخ الدكتور نوح سلمان القضاة،» الرأي (عمّان)، 6/7/2017، وكذلك الأمر: نوح القضاة.. المفتي العسكري، موقع الجزيرة نت، 17 أيار/مايو 2016، الرابط التالي: <https://tinyurl.com/yc2wqfqf>.

زيدان، يوسف ([د. ت.]). **التصوف**. القاهرة: دار نهضة مصر.

السهروردي البغدادي الشافعي، شهاب الدين أبي حفص عمر بن محمد بن عبد الله (2016). **عوارف المعارف**. ضبطه وصححه محمد عبد العزيز الخالدي. ط 3. بيروت: دار الكتب العلمية.

الطوسي، أبو نصر عبد الله بن علي (2007). **اللمع**. ضبطه وصححه كامل مصطفى الهنداوي. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية.

عفيفي، أبو العلا (2018). **التصوّف: الثورة الروحية في الإسلام**. القاهرة: دار آفاق للنشر والتوزيع.

عمرو، موسى (2014). «الطرق الصوفية في الأردن: دراسة تحليلية نقدية مقارنة.» إشراف بسام العموش. (أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة العلوم الإسلامية).

القدومي، عون (2007). **الإمام المجدد حسن البنا والحلقة المفقودة**. عمّان: دار الرازي.

القدومي، عون (2019). **مقالات في فقه التحولات**. عمّان: دار المعين للنشر والتوزيع.

نصّار، محمد عبد القادر (2016). **إتحاف الخلائق في تعدد المشارب والطرائق**. ط 2. القاهرة: دار الإحسان للنشر والتوزيع.

نيكلسون، رينولد أ. (2019). **في التصوف الإسلامي وتاريخه**. ترجمة وتعليق أبو العلا عفيفي. القاهرة: أقلام عربية للنشر والتوزيع.

الاستعمار الإسرائيلي في الأغوار الفلسطينية: كيف يقاوم الفلسطينيون؟

إيهاب محارمة(*)

باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

وسكرتير تحرير دورية «سياسات عربية».

ملخص

تسعى هذه الدراسة لرصد وتحليل وتفسير تكتيكات المقاومة اليومية في منطقة الأغوار الفلسطينية وفهم أثرها في مشروع الاستعمار الإسرائيلي. يؤطر القسم **الأول** نظريًا لمفهوم المقاومة اليومية، ويقدم قراءة في خلفياته وأبعاده وتكتيكاته. ويناقش القسم **الثاني** السياسة الإسرائيلية في الأغوار منذ حزيران/يونيو 1967. ويكشف القسم **الثالث** عن تكتيكات مقاومة الفلسطينيين اليومية للسياسة الإسرائيلية. ويحاول القسم **الأخير** تفسير أثر المقاومة اليومية في إطار مقاومة الفلسطينيين للاستعمار الإسرائيلي. تجادل الدراسة أنه في غياب مقاومة منظمة من حزب أو تنظيم أو مؤسسة أو هيئة سياسية رسمية تصبح المقاومة اليومية هي الوحدة الرئيسة للتحليل السياسي، ذلك لأنها تضمن للمستعمَر الفلسطيني البقاء والصمود في أرضه والمحافظة على نمط الحياة التي يحب. منهجيًا، تعتمد هذه الدراسة على العديد من الأدبيات الرئيسة والثانوية في موضوع المقاومة اليومية والسياسة الاستعمارية في الأغوار منذ حزيران/يونيو 1967، وكما تستند إلى المراقبة والمعاينة الميدانية لمنطقة الأغوار، وهذا فضلًا عن إجراء العديد من المقابلات الميدانية مع مزارعين، ومربي ثروة حيوانية، وأعضاء مجلس محلي، ونشطاء شباب، جميعهم من منطقة الأغوار.

الكلمات المفتاحية: المقاومة اليومية، الأغوار الفلسطينية، الاستعمار الإسرائيلي.

(*) البريد الإلكتروني: ihab.maharmeh@dohainstitute.org.

Abstract:

This study monitors, analyzes and interprets everyday resistance tactics in the West Bank's Jordan Valley and their impact on the Israeli colonial project. The first section draws the theoretical framework behind the concept of everyday resistance, and provides a contextual reading of possible repercussions and tactics. The following sections discuss Israeli policy in the Jordan Valley since June 1967 and the everyday resistance tactics against Israeli policy. Finally, the paper assesses the impact of everyday resistance to Israeli colonialism. It argues that in the absence of organized resistance from a party, organization, institution, or official political body, everyday resistance becomes the main unit of political analysis. These tactics equip the Palestinian with the means to remain and *Sumud* (steadfastness) in their land, protecting the lifestyle they cherish. Methodically, this study relies on relevant literature and observational field work in the Jordan Valley, in addition to several field interviews with farmers, livestock herders, local council members and youth activists from the Jordan Valley.

Keywords: Everyday Resistance; the Jordan Valley; Israeli colonialism.

مقدمة

منذ وصول الحركة الصهيونية إلى فلسطين مطلع القرن العشرين، اتخذ الفلسطينيون أنواعًا متعددة في النضال ضد الاستعمار الإسرائيلي. وقد اتسمت كل مرحلة من مراحل الصراع مع المستعمِر الإسرائيلي بخصوصية تتقدم فيها نماذج من النضال على نماذج أخرى، وأحيانًا تعايشت أشكال نضالية متعددة في المرحلة نفسها.

مع ولادة منظمة التحرير الفلسطينية في حزيران/يونيو 1964، بوصفها منظمة جامعة لفكرة النضال من أجل التحرر وتقرير مصير الشعب الفلسطيني، تزايدت أهمية النضال المسلح المنظم ضد الاستعمار الإسرائيلي. فمنذ ذلك الحين، برز العديد من التنظيمات والحركات الوطنية الفلسطينية وبدأت معها ظاهرة الكفاح المسلح الفلسطيني تحظى بتأييد شعبي محلي وإقليمي وعالمي، وبات الفلسطينيون داخل فلسطين وخارجها إلى جانب العديد من شعوب العالم جزءًا من نضال عالمي يسعى للتحرر من الاستعمار.

ولغاية منتصف ثمانينيات القرن العشرين، أسهم تأسيس منظمة التحرير الفلسطينية خارج الأرض المحتلة في تعزيز مخيلة الفلسطينيين والعرب الجمعية بقدرتهم على تحرير فلسطين من الاستعمار الإسرائيلي، وعززت عملية إدماج الفلاح الفلسطيني الذي أصبح ركيزة رئيسة في النضال ضد الاستعمار في إعادة بلورة الهوية الفلسطينية على أساس مقاومة الاستعمار الإسرائيلي. أما داخل الأرض المحتلة، فقد تميز الفلسطينيون باستعمال أشكال المقاومة السلمية مثل الإضرابات والاعتصامات العامة والمسيرات الاحتجاجية والعصيان المدني وغيرها من أشكال النضال السلمي ضد المستعمِر الإسرائيلي، بغرض المحافظة على صمودهم وبقائهم في أرضهم.

وبينما كانت منظمة التحرير الفلسطينية خارج الأرض المحتلة تحاول لملمة نفسها في

تونس والبلدان العربية الأخرى بعد خروجها من لبنان عام 1982، برز أحد أسمى وأرقى أشكال المقاومة الفلسطينية ضد المستعمِر الإسرائيلي في الأرض المحتلة، وذلك مع اندلاع الانتفاضة الفلسطينية الأولى في كانون الأول/ديسمبر 1987 بقيادة شخصيات وطنية فلسطينية محلية وبمشاركة شعبية فلسطينية واسعة.

وبعدما اتضح فشل ترتيبات الحكم الذاتي الانتقالي الذي ظهر مع توقيع منظمة التحرير الفلسطينية والحكومة الإسرائيلية عام 1993 اتفاقًا عُرف رسميًا باسم «إعلان المبادئ حول ترتيبات الحكم الذاتي الانتقالي» (اتفاق أوسلو)، جاءت الانتفاضة الفلسطينية الثانية في أيلول/سبتمبر 2000، بوصفها تصحيحًا لمسار التاريخ الفلسطيني. فقد كانت الانتفاضة الفلسطينية الثانية انتفاضة على مسار اتفاقات أوسلو والتسوية السياسية وترْك منظمة التحرير الفلسطينية خيار المقاومة المسلحة والسلمية والاستعاضة عنه بخيار الاستقلال وبناء الدولة، وذلك بعدما ثبت زيف الوعد الكاذب الذي تلقته منظمة التحرير الفلسطينية من إسرائيل بإمكان قيام دولة فلسطينية.

وفي الوقت الذي ظهر فيه الانقسام الفلسطيني في حزيران/يونيو 2007، وهو الذي وضع الفلسطينيين أمام سلطة فلسطينية في الضفة الغربية وأخرى في قطاع غزة، مصحوبًا ببروز أنماط جديدة من الحكم في الضفة الغربية، ظهرت بوصفها أساسًا لدعم تحقيق مجموعة من الإصلاحات في بنية السلطة الفلسطينية في القطاعين الحكومي والأمني، شهد الفلسطينيون تطورًا مهمًا في تاريخ المقاومة الفلسطينية تُدَلّل عليه حجم إمكانات وقدرات وأشكال المقاومة المسلحة في قطاع غزة. وقد برزت هذه المقاومة تحديدًا مع الحروب الثلاث التي خاضها المستعمِر الإسرائيلي ضد قطاع غزة في كانون الأول/ديسمبر 2008 وتشرين الثاني/نوفمبر 2012 وتموز/يوليو 2014.

وفي إثر تراكم المظالم التي تعرض لها الشعب الفلسطيني داخل الأرض المحتلة نتيجة تنامي سياسات الفصل العنصري والإذلال والاستيطان الإسرائيلي من جهة، وزيادة الإحباط واليأس لدى قطاع كبير من الفلسطينيين نتيجة تراجع دور الفصائل الوطنية الفلسطينية وعدم قدرة السلطة الفلسطينية في الضفة الغربية والحكومة الفلسطينية في قطاع غزة من تحقيق تغيير جذري وعميق في طريق التحرر من الاستعمار وتلبية الاحتياجات الرئيسة للفلسطينيين من جهة أخرى، انطلقت في تشرين الأول/أكتوبر 2015 هبّة جماهيرية شعبية فلسطينية ضد المستعمِر الإسرائيلي، ولا سيما في مدينتَي القدس والخليل. وبخلاف وسائل المقاومة الفلسطينية المستعملة ضد الاستعمار الإسرائيلي داخل الأرض المحتلة وخارجها، تميزت هذه الهبّة باستعمال عمليات الطعن بالسكاكين، بوصفها أداةً رئيسة في مقاومة الفلسطينيين للمستعمِر الإسرائيلي.

وبعد أقل من عامين، قدم الفلسطينيون درسًا مهمًا في أشكال الصمود والمقاومة بالدفاع عن أرضهم ومقدساتهم وإفشال مسعى سلطات الاحتلال تطبيق إجراءات جديدة تهدف إلى

تغيير الوضع القائم في المسجد الأقصى وفرض السيادة الإسرائيلية عليه، وذلك عندما قاوم سكان القدس والأرض المحتلة عام 1948 إغلاق المستعمِر الإسرائيلي للمسجد الأقصى ومنع إقامة الصلاة فيه وإغلاق مداخل البلدة القديمة في معركة عرفت باسم «معركة البوابات الإلكترونية» انطلقت في 14 تموز/يوليو 2017.

وفي إثر إعلان الرئيس الأميركي، دونالد ترامب (2017 ـ 2021) القدس عاصمةً لإسرائيل ونقل السفارة الأمريكية إليها، انطلقت في قطاع غزة مسيرات العودة الكبرى في 30 آذار/مارس 2018، وهي نموذج من نماذج المقاومة الشعبية الفلسطينية التي أتت لتأكيد رفض الفلسطينيين لجميع الإملاءات الأميركية المعروفة إعلاميًا باسم «صفقة القرن» من جهة، والتشديد من جهة أخرى على ضرورة إنهاء الحصار المفروض على قطاع غزة منذ عام 2007. وقد مثلت مسيرات العودة فرصة مهمة أمام الفلسطينيين في قطاع غزة لإعادة الاعتبار لديمومة الفعل النضالي الفلسطيني المقاوم ضد الاستعمار الإسرائيلي، على الرغم من الظروف السياسية والاقتصادية والإنسانية الصعبة في قطاع غزة.

استنادًا إلى ما ورد، تهتم هذه الدراسة بتغطية جزئية مهمة عن المقاومة الفلسطينية واستراتيجياتها العامة، إذ يُلاحظ أن النقاش البحثي عن المقاومة عمومًا يُركز فقط على المقاومة الجماعية والمنظمة، ولا سيما أدوارها في الحشد والتعبئة ضد المستعمِر الإسرائيلي، في حين يفتقر هذا النقاش إلى البحث في مفهوم المقاومة اليومية، وهو مفهوم برز في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، يركز على أسلحة وتكتيكات الضعفاء المخفية وأثرها في البقاء والصمود ومقاومة السلطة.

وفي هذا السياق تحديدًا، تجادل هذه الدراسة أنه في غياب مقاومة منظمة من حزب أو تنظيم أو مؤسسة أو هيئة سياسية رسمية تصبح المقاومة اليومية هي الوحدة الرئيسة للتحليل السياسي، ذلك لأنها تضمن للمستعمَر الفلسطيني البقاء الصمود في أرضه والمحافظة على نمط الحياة التي يحب. وما يعزز أهمية رصد وتحليل وتفسير هذا النوع من المقاومة هو محاولة توسيع فهمنا التقليدي لمقاومة الفلسطينيين للاستعمار الإسرائيلي؛ وهو فهم يميل دومًا إلى التركيز على المقاومة من الأعلى (المركز) إلى الأسفل (الهامش)، ومحاولة للبحث في الكيفية التي يقاوم فيها الفلسطينيون المستعمِر الإسرائيلي في مناطق تغيب عنها القوى المنظمة الفلسطينية بسبب وقوعها تحت السيادة المباشرة للنظام الاستعماري الإسرائيلي.

ولذلك، فإن الهدف الرئيس من هذه الدراسة هو لفْت الانتباه إلى صورة من صور المقاومة الفلسطينية، بوصفها لم تحظَ باهتمام كبير في البحوث والدراسات عن المقاومة الفلسطينية، وكشف دورها في تعزيز قدرة الفلسطينيين على مواجهة سياسات الاستعمار الإسرائيلي عند غياب جسم فلسطيني رسمي في بقعة جغرافية يوجد فيها الفلسطينيون. وقد تطلّب إنجاز هذا الهدف إبراز الدور المهم الذي تؤديه هذه المقاومة في تعزيز صمود الفلسطينيين في أرضهم منذ منتصف ستينيات القرن العشرين.

وبناءً على ذلك، تطرح هذه الدراسة مفهوم المقاومة اليومية، بالتركيز على مقاومة سكان منطقة الأغوار الفلسطينية للمستعمِر الإسرائيلي، وتحديدًا تأثير هذه المقاومة في الاستعمار الإسرائيلي منذ احتلالها عام 1967. وما يعزز أهمية هذا الطرح، هو غياب جسم رسمي فلسطيني في منطقة الأغوار بسبب عدّ المستعمِر الإسرائيلي هذه المنطقة منطقة خاضعة للسيادة الإسرائيلية منذ عام 1967. ولذلك، نحن بحاجة اليوم، وفي ضوء ندرة الدراسات الأكاديمية التحليلية عن منطقة الأغوار، إلى تحطيم فهمنا التقليدي لمقاومة الفلسطينيين المنظمة للاستعمار بقيادة تنظيم أو حزب أو مؤسسة رسمية، ولا سيما أننا نبحث في منطقة تغيب عنها القوى الرسمية الفلسطينية، ومهددة بالضم إلى إسرائيل وفرض «السيادة الإسرائيلية» عليها من حكومة رئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتنياهو، الذي تمكَّن في السابع عشر من أيار/مايو 2020، من تأليف حكومته الخامسة بالتحالف مع رئيس تكتل «أزرق أبيض» بِني غانتس.

ويشير تعبير الأغوار في هذه الدراسة إلى المنطقة الممتدة على الشريط الشرقي للضفة الغربية المحتلة عام 1967، وعلى طول 120 كم، وعرض يتراوح بين 5 كم و25 كم داخل الضفة الغربية، ومن «عين البيضاء» جنوب مدينة بيسان شمالًا، ولغاية «عين جدي» قرب البحر الميت جنوبًا، ومن منتصف نهر الأردن على المنطقة الحدودية مع الأردن، حتى سفوح الجبال الشرقية للضفة الغربية غربًا.

وتعتمد الدراسة للبحث عن تكتيكات المقاومة اليومية في الأغوار على سياق محدد تم معاينته ميدانيًا في قرى وتجمعات الأغوار، وهي: بردلة، والعقبة، والفارسية، ومكحول، ومرج نعجة، والزبيدات، والعوجا. واستهدفت الدراسة إجراء مقابلات مباشرة مع مزارعين، ورؤساء وأعضاء مجلس قروي، ونشطاء في مؤسسات غير حكومية، بلغ عددهم (9)، من بينهم (8) ذكور وأنثى واحدة، وتتروارح أعمارهم بين (30) و(60) عامًا. وقد اختيرت عيّنة الدراسة بمساعدة أفراد من منظمات إنسانية دولية يثق أفراد العيّنة بهم كل الثقة، وأصبحت المعلومات الضرورية لإنجاز البحث تكبر مثل كرة الثلج بسبب ثقة أفراد العيّنة بوجودهم، وعلى الرغم من ذلك فإن العيّنة لا تزال تعاني انحيازًا أكبر إلى الذكور على حساب الإناث، وذلك يعود لمحدد الدراسة الرئيس وهو وجود خصاص اجتماعية وثقافية تحدُّ من تصريح المرأة بتلك التكتيكات. وبطبيعة الحال، هذا لا ينفي استعمال نسوة الأغوار لتكتيكات المقاومة اليومية بغرض مناهضة المستعمِر الإسرائيلي. وقد جرى اختيار العيّنة بناءً على ثلاثة معايير، وهي: **أولًا**، التوزّع الجغرافي للعيّنة المبحوثة في قرى وتجمعات الأغوار. **وثانيًا**، مدى قبول العيّنة الإفصاح عن التكتيكات السريّة المستعملة لمقاومة السياسة الاستعمارية الإسرائيلية. **وثالثًا**، تنويع الموقع الذي يشغله المبحوث من حيث مزارع، ومربّي ثروة حيوانية، وعضو مجلس محلي، وناشط شبابي.

أولًا: استهلال نظري: المقاومة والمقاومة اليومية

في دراساته عن السلطة والمقاومة، عمل ميشيل فوكو (Foucault Michel) (1926 ـ 1984) على استكشاف قدرة الأفراد على مقاومة السلطة، ويجادل بأن طبيعة السلطة وهيمنتها تفرض على الأفراد ضرورة المقاومة، فبدون المقاومة لا يمكن أن يكون هناك رد حقيقي على هيمنة السلطة (فوكو، 2006: 125 ـ 130).

وكذلك تقول جوسلين هولاندر (Jocelyn A. Hollander) وراشيل إينوهنر (Rachel L. Einwohner)، بأن المقاومة فعلٌ سياسي مرتبط بحجم الهيمنة المفروضة على الناس، وفعلٌ سياسي واجتماعي رافض لهيمنة السلطة على الناس ويتناسب طرديًا مع حجم وقوة السلطة (Hollander and Einwohner, 2004: 533 - 554).

والحال نفسه، مع حسن حنفي، وهو الذي يَعدُّ المقاومة بوصفها رد فعل طبيعي على هيمنة السلطة، إذ يقول: تُعدّ المقاومة فعلًا مرتبطًا بشكل وطبيعة السلطة، وهي الحدث الذي يفجّر طاقات الشعوب، والضرورة التي تستثير خيارات الشعوب (حنفي، 2007: 41)، والحاجة المرتبطة برفض الذات العبودية ورفض المجتمع للتسلط (حنفي، 2007: 39).

وعلى المنوال نفسه، تجادل ليلى أبو لغد (Laila Abu - Lughod) بأن المقاومة لا تقف عند وصفها بأنها رد فعل على هيمنة السلطة، إذ إن استعمال المقاومة لدى المضطهدين مهم أيضًا لفهم وتشخيص السلطة، فالمقاومة ليست حالة رومانسية لفهم وتحديد أنماط وتكتيكات النضال ضد السلطة فحسب، بل مهمة من أجل فهم السلطة واستكشافها (Abu - Lughod, 1990: 42).

وفي السياق نفسه، يذهب عزمي بشارة أبعد من ذلك ليعكس فهمًا أعمق في مسألة المقاومة بربطها مع الموقف والممارسة السياسية، بالقول إن المقصود بالمقاومة؛ هو موقف سياسي وممارسة برفض التعامل مع الاحتلال، يؤمن صاحبه بأنه يجب فعل شيء لكي يندحر، ويترتب على هذا الموقف كما يترتب على نقيضه مجموعة سلوكيات. ويربط بشارة مفهوم المقاومة بالأفعال أو الممارسات التي يقوم بها أفراد الشعب بهدف الوقوف ضد قوة أجنبية تحتل الأرض وتطرد سكانها منها، ومن بينها الامتناع عن التعامل مع المحتل ومقاطعته (بشارة، 2009: 44 ـ 45).

مؤخرًا، وفي الربع الأخير من القرن العشرين، عززت الزيادة الملحوظة في دراسات المقاومة التي أصبحت محورًا مهمًا في الكتابات البحثية والأكاديمية، وحظيت باهتمام جاد في كليات العلوم الاجتماعية والإنسانية، ولا سيما مع تطور تداخل وتعدد الاختصاصات، الفرصة أمام باحثين من العلوم السياسية وعلم الاجتماع مستندين على بحوث إمبريقية في تعزيز فهمنا للمقاومة وطبيعتها، مع التركيز على تنوع أنماط المقاومة وأشكالها.

وعلى هذا الأساس يقارب جيمس سكوت (James C. Scott) هذا الفهم المرتبط بتنوع أشكال المقاومة وأنماطها، بالحديث عن المقاومة غير المرئية أو الخفية، والمعروفة بالمقاومة اليومية، وهي مفهوم أتى لإظهار نوع مختلف من المقاومة، ويمثل مجموعة من الأفعال أو الطرق التي تتم بعيدًا من نظر الدولة وخارج تحكّمها وخارج التنظيمات والقنوات الرسمية القائمة (اتحادات، ونقابات، وأحزاب، ومنظمات غير ربحية، ومؤسسات)، وذلك يعَدّ إقرارًا بوجود طرق أو أفعال أو أساليب للبقاء والحياة تقع وراء هذه الأشكال، تحفّزُ وتطوّرُ كل أشكال التنظيم الذاتي الذي يجعل من العمل المنظم أمرًا ممكنًا (Scott, 1989: 34 - 35).

ويرى سْكوتّ أيضًا بأن هذه التكتيكات ليست أنماطًا واضحة، مثل؛ التمرد أو الاحتجاج أو التظاهرات أو الثورات أو غيرها من المفاهيم الجماعية للمقاومة (Scott, 1989)، إلا أنها تحمل بعض سماتها. ولكن ما يميز هذه التكتيكات أنها تعَدّ مقاومة فردية وهادئة ومتخفيةً أو غير مرئية، وتدعى بحسب سكوت «السياسة الخفية» (Scott, 1990: 183 - 201). وعلاوة على ذلك، يرى سْكوتّ أنها تأخذ أشكالًا عديدة، من قبيل الهروب، والسخرية، وعدم الولاء، والسرقة، والتحايل، ويجادل بأن هذه الأنشطة هي أشكال استغلها المضطهدون للتعبير عن نيّتهم البقاء على قيد الحياة من أجل تقويض الهيمنة القمعية، ولا سيّما في سياقات تكون فيها المقاومة عملية خطرة (Scott, 1990: 120).

والحال نفسه عند تيموثي ميتشل (Timothy Mitchell) وهو الذي يشير في مراجعته لسْكوتّ عن المقاومة اليومية، بأن التابع أو المحكوم يسعى لتكوين مكان أو شكل ثقافي/ أيديولوجي أو نموذج خاص به، يتمتع فيه الأفراد المحكومون بالقدرة على تأسيس لغة جماعية تبدأ بمحاولة تحديد طبيعة هذا الكيان «غير العادي»، وتصل إلى تأسيس حياة اجتماعية يمارس فيها التابع أو المحكوم حياته اليومية، وهذه الحياة تكون أقرب إلى السريّة وبعيدةً عن الإكراه (Mitchell, 1990: 560 - 561).

ويعزز ميشيل دو سارتو (Michel de Certeau) (1925 - 1986) من قوة هذه المجادلة بالقول أن المقاومة اليومية هي مسألة «تكتيكات» (De Certeau, 1984: xiv) تُعبر عن فعل شعبي، وتتحقق من خلال تطبيق العديد من الممارسات اليومية، مثل التحدث، والتحرك، والتي تسمح للضعيف بالانتصار على القوي (De Certeau, 1984: xvii - xviii). ولهذا يمكن عدّ المقاومة اليومية «تكتيكات شعبية» (De Certeau, 1984: 26) يستعملها الناس في أنشطتهم اليومية لإعادة صوغ السلطة وفقًا لغاياتهم، وهكذا يتم خداع السلطة بـ «فن» (De Certeau, 1984: 26). ويرى دو سارتو أيضًا أن هذه التكتيكات السرية التي تشمل العديد من الممارسات اليومية، ذات نمط تكتيكي يبرز كجزء رئيس من الثقافة الشعبية، ويصاغ أساسًا على شكل «فنون الأداء»، ويكثر استعمالها مع تفكك الاستقرارات المحلية (دو سارتو، 2011: 21 ـ 34).

أما آصف بيات (Asef Bayat) فيجد أن المقاومة اليومية الخفيّة عند سكوتّ وميتشل ودو سارتو أنموذجًا غير قابل للتطبيق على طرحه القائم على «سياسة الشارع والشارع السياسي»

و«الزحف الهادئ». إذ يرى بأن المقاومة اليومية للناس لا يمكن وصفها بأنها مقاومة خفيّة وسريّة وتؤثر بشكل هامشي في السلطة فحسب، بل هي غالبًا ما تكون أعمالًا هجومية وذات قدرة على «الزحف الهادئ» والانتقال السلس والحضور على مسرح الحياة اليومية ومنافسة السلطة (بيات، 2014: 95 ـ 100 و422 ـ 425).

ويعزز بيات طرحه بالقول: إن التقدم الممتد والنشط والواسع الانتشار للناس العاديين في الشارع يتحول مباشرةً إلى فعل مقاوم. فالشارع بحسب بيات ليس فضاءً فيزيقيًا تتشكل فيه الصراعات وسبل التعبير عنها، أو فضاءً تتشكل فيه الجماعات المترابطة وصور التضامن، إنما هو تعبيرٌ عن «الشارع السياسي» (بيات، 2014: 42). ولهذا، يسلط بيات الضوء على الشارع كونه فضاءً فاعلًا للتغيير وإن كان هادئًا وسريًّا. ويرى أن الشارع لا يُعدّ مكانًا يعبر فيه الناس عن رأيهم للمارة أو السياسيين أو الناس فحسب، بل مكان أيديولوجي وفكري، إذ إن أهمية المكان وفلسفته وارتباطه في هيمنة السلطة القائمة، تُعطي صورة حقيقية لدى قوى الاستبداد بضمان النظام السياسي وفواعله ومؤسساته استمرار وتطور الاستبداد والهيمنة القائمة في هذا المكان (بيات، 2014: 327).

والحال نفسه مع تشارلز تريب (Charles R. H. Tripp)، وهو الذي يجادل بأن المقاومة اليومية لا يمكن وصفها بأنها مقاومة خفيّة وسريّة وفردية، بل هي عبارة عن عمل جماعي يهدف إلى إصلاح الأخطاء المحسوسة وتأكيد الحقوق الجادة، ويدلل على ذلك بأن «الانتفاضات والتظاهرات والاحتجاجات الهادفة إلى الإقصاء المطلق والإغلاق المجتمعي.. أصبحت على جانب واضحٍ وعلى مستوى مرئي من جوانب هذه السياسة. ولكن غالبًا ما سبق ذلك وثبتته، أشكال أقل بروزًا.. فالناس يخترعون، على نحو فردي أو متواطئ، استراتيجيات لضمان تقليل أثر مظاهر الإقصاء قدر الإمكان. وهذه الأشكال قريبة إلى فكرة المقاومة اليومية» (تريب، 2016: 30 ـ 31).

ويعزز تريب أطروحته بالقول أن «كل هذه الأنشطة السريّة التي تتحول لاحقًا إلى علنية يمكن أن تصب في سياسة المقاومة، وهي في حد ذاتها قد لا تؤدي، أو يكون مقصودًا بها أن تؤدي، إلى أشكال أكثر شعبية واتساعًا وتأثيرًا من المقاومة.. لكنها قد تهيئ المناخ لمثل تلك الأفعال وتصبّ في تيار أكبر بمجرد أن تتجمع ملابسات أخرى لتحديد سياسات أكثر عمومية وانتشارًا من السياسة النزاعية» (تريب، 2016).

ويتبين من خلال تريب بأن إعادة قراءة التاريخ الحديث للمنطقة العربية، أظهرت أشكالًا وأنماطًا وتكتيكات سرية متنوعة للوقوف ضد هيمنة السلطة، وذلك من خلال التركيز على المقاومة اليومية، ولكن متابعة حثيثة لقراءة تريب للمقاومة في المنطقة تبيّن أن المقاومة السرية، وإن مثلت حدثًا متقطعًا وغير دائم، إلا أنها تعتبر بالنسبة إليه جزءًا من مقاومة أوسع انتشار.

استنادًا الى ما ورد، بدا جليًا أن المقاومة اليومية، بوصفها أحد أشكال المقاومة وأنماطها،

فرضت فهمًا جديدًا للسياسة، فقد جعلت الحياة اليومية تبدو كأنها جزء رئيس من الحياة السياسية. ففي التصاق مفهوم «اليومي» مع مفهوم «المقاومة» مع مفهوم «السياسة الخفية» أو «السريّة»، تصبح هذه الممارسات اليومية الشائعة أفعالًا مستلّة من نمط حياة الناس أو طريقة عيشهم وتجسيدًا مضادًا لهيمنة السلطة، وإن كانت غير مرئية إلى حد ما، فهذا لأنها نوع مختلف من أنواع المقاومة الذي لا يتواءم مع الفهم التقليدي والمبسّط للسياسة وديناميّاتها.

ويتوافق هذا الطرح النظري مع مقاومة الفلسطينيين. وهم ليسوا استثناءً عن ابتكار أشكال وأنماط متعددة من النضال ضد الاستعمار، إذ ابتكروا تشكيلات مختلفة من المقاومة، تقع بشكل أقرب إلى المقاومة غير المنظمة، وتفرض فهمًا جديدًا غير الفهم القائم لتعريف المقاومة المنظمة. ففي الحالة الفلسطينية يعاني الفلسطينيون ظلم استعمار إسرائيلي منذ أكثر من 70 عامًا. وكذلك يقاوم الفلسطينيون هذا الاستعمار بصور متعددة. وعادةً ما تُفهم المقاومة الفلسطينية ضد الاستعمار في إطار شكليّن رسميين، وهما: المقاومة المسلحة، والمقاومة السلمية. ولكن هذا النهج من المقاومة المنظمة أو الرسمية بشكليه السلمي والمسلح، والذي تديره قوى وفصائل وطنية فلسطينية يخلق فجوة مهمة في شمولية فهمنا عن المقاومة الفلسطينية للاستعمار الإسرائيلي، إذ إن حصر المقاومة وربطها بأشكال وأنماط محددة منظمة أو رسمية يدفع بأشكال وأنماط أخرى من المقاومة غير المنظمة الموجودة في الحياة اليومية للفلسطينيين (وإن كانت تنتمي إلى النهج السلمي) إلى التغييب، الأمر الذي قد يمنعنا من تقديم فهم معمق لكيفية مقاومة الفلسطينيين وأثرها في شكل وطبيعة الاستعمار الإسرائيلي.

على مدار سنوات نضالهم ضد الاستعمار الإسرائيلي، تميز الفلسطينيون بأنهم عناصر مؤثرة في الصراع مع المستعمِر الإسرائيلي وليسوا مجرد متلقّين سلبيين للاستعمار (أبو جدي، 2010: 245)، وتميزوا بقدرتهم على مقاومة الممارسات الإسرائيلية والتأثير فيها، فالمقاومة لا يجب بالضرورة أن تكون عامة أو جماعية أو تصادمية، إذ إن الفلسطينيين ناضلوا من أجل التأثير في الاستعمار الإسرائيلي بصورة مباشرة وهادئة وعملوا دومًا على إعادة تعريف مساحاتهم المحتلة. ولذلك، فإن فكرة المقاومة اليومية على الرغم من اختلاف أنماطها بين سكوتّ ودو سارتو وميتشل وبيات وتريب، ليست غريبة عن السياق الفلسطيني. وهذا ما سنكتشفه في الأجزاء الآتية من هذه الدراسة، مع التركيز على منطقة الأغوار.

ثانيًا: الاستعمار الإسرائيلي في الأغوار منذ عام 1967

1 ـ خلفية موجزة عن الأغوار

تُعرّف الأغوار على أنها المنطقة الممتدة على الشريط الشرقي للضفة الغربية المحتلة عام 1967. وعلى طول 120 كم، من «عين البيضاء» جنوب مدينة بيسان شمالًا وحتى «عين جدي» قرب البحر الميت جنوبًا، ومن منتصف نهر الأردن على المنطقة الحدودية مع الأردن

حتى سفوح الجبال الشرقية للضفة الغربية غربًا، وبعرض يتراوح بين 5 كم و25 كم، وتمثل نحو 28 بالمئة من إجمالي مساحة الضفة الغربية (نحاس، 2012: 13)، وبمساحة إجمالية تُقدر بـ 1,600,000 دونم (Hareuveni, 2011: 7)، يقع 88.3 بالمئة منها ضمن تصنيف مناطق «ج»[1] (ميلون، 2018: 18).

تشير التقارير الإحصائية عن التعداد العام للسكان والمساكن والمنشآت التابع للجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، أن منطقة الأغوار مقسمة إداريًا، إلى ثلاث محافظات وهي؛ أريحا (الأغوار الجنوبية) بواقع 12 تجمعًا، ونابلس (الأغوار الوسطى) بواقع 4 تجمعات، وطوباس (الأغوار الشمالية) بواقع 11 تجمعًا. ويبلغ عدد سكانها نحو 53,562 فلسطينيًا (الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، 2017)، بينما تُشير التقديرات الإسرائيلية إلى نحو 65 ألف فلسطيني، يشكلون ما نسبته 2.7 بالمئة من التعداد الكلي للفلسطينيين في الأرض المحتلة عام 1967، وموزعين على أكثر من 29 تجمعًا ثابتًا، إضافة إلى عشرات التجمعات الرعوية والبدوية (بتسيلم، 2020). وكما تشير الإحصاءات إلى أن عدد الفلسطينيين بلغ خلال الفترة التي سبقت حرب حزيران/يونيو 1967 إلى قرابة 250,000 – 320,000 فلسطيني (النحاس، 2012: 15)، وتضاءل هذا العدد إلى 10,000 بعد الحرب، وذلك نتيجة السياسة الإسرائيلية الاستعمارية التي قامت على تهجير عشرات الألوف من الفلسطينيين من قراهم وبلداتهم التي كانوا يقيمون فيها بالأغوار (ميلون، 2018: 8).

2 ـ خلفية موجزة عن سياسة الاستعمار الإسرائيلي في الأغوار

بدأت سياسة الاستعمار الإسرائيلي في الأغوار مع الخطة التي طرحها إيغال آلون، وزير العدل الإسرائيلي عام 1967، والذي سعى لطرح تصور يهدف من خلاله إلى إنجاز تسوية تضمن له السيطرة والاستيلاء على الأرض التي تعود ملكيتها للفلسطينيين وبأقل عدد منهم. تقع الخطة الصادرة بعد حرب 1967 في سبعة بنود، ثلاثة منها مخصصة لمنطقة الأغوار، وهي: **أولًا**، «الحدود الشرقية يجب أن تكون نهر الأردن، وخطًا يقطع البحر الميت في منتصفه». **وثانيًا**، «إنشاء نظام دفاعي، وتحقيق وحدة أراضي البلد وتأمينها من الناحية الاستراتيجية، وضم شريط يتراوح عرضه بين 10 ـ 15 كم على امتداد الأغوار، وشريط عرضه بضعة كيلومترات بين القدس والبحر الميت، وضم جبل الخليل بسكانه، أو ضم

---

(1) نصت اتفاقية أوسلو (2) الموقعة في أيلول/سبتمبر 1995 بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل، على تقسيم الأراضي الفلسطينية إلى ثلاث مناطق، وهي؛ مناطق (أ): تخضع للسيطرة الفلسطينية الكاملة أمنيًا وإداريًا وتبلغ مساحتها ما نسبته 18 بالمئة من مساحة الضفة الغربية الإجمالية. ومناطق (ب) تقع فيها المسؤولية عن النظام العام على عاتق السلطة الفلسطينية، وتبقى لإسرائيل السلطة الكاملة على الأمور الأمنية، وتبلغ مساحتها 18.3 بالمئة من مساحة الضفة الغربية الإجمالية. ومناطق (ج) تقع تحت السيطرة الكاملة للحكومة الإسرائيلية، وتشكل 61 بالمئة من المساحة الكلية للضفة الغربية.

صحراء يهودا على الأقل». و**ثالثًا**، «إقامة مستوطنات مدنية وزراعية وقواعد عسكرية دائمة» (الحنيطي، 2016: 18).

وينطوي منظور ألون على الاستيلاء ومصادرة ما يتراوح بين 35 إلى 40 بالمئة من الأرض المحتلة عام 1967 وضمها إلى إسرائيل، بهدف توفير الأمن والعمق الاستراتيجي لها (النحاس، 2012: 33). وقد اعتمدت إسرائيل لتحقيق ذلك على آلية بيروقراطية قانونية معقدة، يتمثل عنصرها الرئيس في إعلان وتسجيل الأراضي الشاسعة على أنها «أراضي دولة». وإلى جانب ذلك، تستعمل إسرائيل ثلاث طرائق مكملة للسيطرة على الأرض بطريقة قانونية، وهي؛ السيطرة لتأمين الاحتياجات العسكرية، والسيطرة على الأرض المتروكة من جانب سكانها الأصليين، ومصادرة الأرض لتأمين الاحتياجات العامة. وقد أسهم الاستيلاء على الأرض بطريقة قانونية؛ بالاعتماد على بقايا القانون العثماني والبريطاني والأردني والأوامر العسكرية الإسرائيلية، في استغلال إسرائيل وسيطرتها على قرابة 77.5 بالمئة من المساحة الإجمالية للأغوار، ومنحها حصريًا للمستوطنين الإسرائيليين، مع منع الفلسطينيين من استعمالها والمكوث والبناء ورعي الأغنام وفلاحة الأرض فيها (Hareuveni, 2011: 47 -55)، الأمر الذي حدّ من إمكانات الفلسطينيين في التنمية الحضرية والزراعية.

كما ارتبطت سياسة الاستعمار الإسرائيلي في الأغوار مع سياسة بناء المستوطنات الإسرائيلية. إذ تُشير الإحصاءات بأن عدد المستوطنات في منطقة الأغوار بلغ نحو 38 مستوطنة (إسحق وبنورة [د. ت.]: 8)؛ معظمها أُقيم على أراضٍ تعود ملكيتها إلى فلسطينيين، ويسكن فيها أكثر من 10,000 مستوطن (ميلون، 2018: 31). وقد عملت الحكومات الإسرائيلية منذ عام 1967 على بناء وتوسيع المستوطنات؛ فلغاية عام 1977 ركزت إسرائيل على بناء مستوطنات ذات أهمية أمنية، وتحظى بعدد قليل من السكان الأصليين. ومنذ عام 1977 اهتمت إسرائيل بالبعد الأمني، كما البعد الأيديولوجي، في زيادة نسبة توطين المستوطنين اليهود في الأغوار، فضلًا عن التركيز على البعد الاقتصادي، من خلال تطوير وتوسيع التصنيع والسياحة في هذه المنطقة، وللمستوطنين فقط. ومنذ توقيع اتفاقية أوسلو، استمرت الحكومة الإسرائيلية بالتوسع الاستيطاني وبناء آلاف الوحدات السكنية بهدف ضم الأغوار، مع إيلاء أولوية لتشجيع الصناعة والسياحة والبنية التحتية في هذه المنطقة، وجذب المستوطنين للعيش فيها.

وارتبطت أيضًا سياسة الاستعمار الإسرائيلي في الأغوار مع سياسة هدم التجمعات البدوية وتهجير السكان الأصليين. إذ تمنع إسرائيل الفلسطينيين في الأغوار منعًا شبه تام البناء في المناطق المصنفة «ج»، وترفض الإدارة المدنية الإسرائيلية على نحو شامل إصدار تراخيص للبناء للفلسطينيين، وكما تصدر أوامر عسكرية بهدم مباني الفلسطينيين. يشير تقرير مؤسسة معًا للعمل التنموي، أنه ما بين كانون الثاني/يناير 2000 وأيلول/سبتمبر 2007، أصدرت إسرائيل نحو 91 تصريح بناء للفلسطينيين في منطقة «ج»؛

وهي نسبة لا تتجاوز 6 بالمئة من مجموع الطلبات. وخلال الفترة نفسها، قامت إسرائيل ببناء 18,472 منزلًا للمستوطنين في المنطقة نفسها. وفضًلا عن ذلك، أصدرت الحكومة الإسرائيلية 4,993 أمر هدم للمساكن والمباني الفلسطينية، تم تنفيذ 1,663 عملية هدم فيها (Bankrolling Colonialism, 2010: 9). ومنذ أيلول/سبتمبر 2007 إلى أيلول /سبتمبر 2017، هدمت إسرائيل نحو 698 وحدة سكنية في قرى الأغوار، كان يسكنها نحو 2,948 فلسطينيًا. وإضافة إلى ذلك، منذ كانون الثاني/يناير 2013 إلى أيلول/سبتمبر 2017 فرض الجيش الإسرائيلي الإخلاء على مختلف التجمّعات في منطقة الأغوار 140 مرّة.

وكما اقترنت سياسة الاستعمار الإسرائيلي مع سياسة استغلال المستعمِر الإسرائيلي للموارد الطبيعية التي تتميز بها الأغوار، ولمصلحة المستوطنين والإسرائيليين الذين يعيشون في داخل الأرض المحتلة عام 1948. وقد برز استغلال إسرائيل للموارد الطبيعية بانعدام المساواة في استعمال موارد المياه، والزراعة، والصناعة. إذ تُشير المعطيات التي رصدتها مؤسسة الحق بأن إسرائيل تسيطر على 89 بالمئة من مياه الخزان الجوفي الجبلي في الأغوار؛ وهذه الكمية تعادل أكثر من 600 مليون م^3، بينما تترك للفلسطينيين استهلاك 11 بالمئة من الخزان. كما تُشير الأرقام إلى أن هذه الكمية تغطي 25 بالمئة من احتياج إسرائيل إلى المياه (Koek, 2013: 22 - 28). ويحاول الفلسطينيون تغطية هذا الاستيلاء الإسرائيلي على المياه من خلال الآبار الجوفية والينابيع وشراء المياه من شركة «ميكوروت» الإسرائيلية، إذ تشير المعطيات الواردة عن سلطة المياه بأن عدد الآبار الجوفية يصل إلى 148 بئرًا، إلا أن أغلبية هذه الآبار لا تعمل أو مهجورة، بسبب السياسات الإسرائيلية، بينما يعمل حاليًا قرابة 78 بئرًا تستعمل أساسًا لأغراض الزراعة، ويتراوح المعدل العام للاستخراج السنوي للمياه من هذه الآبار قرابة 24 مليون م^3 سنويًا. وتشير المعطيات إلى أن الينابيع كمصدر للمياه في المنطقة تُغطي قرابة 21 مليون م^{3}سنويًا.

وفي السياق نفسه، وهو سياسة استغلال المستعمِر الإسرائيلي للموارد الطبيعية، تقوم إسرائيل بانتهاكات يومية بحق قطاع الزراعة الذي يعتمد مباشرة على وفرة المياه، إذ إن أهمية الأرض في الأغوار تنطلق من كوّن إنتاجيتها تُساوي سبعة أضعاف مثيلتها في المناطق الزراعية في الضفة الغربية. وكذلك تقوم إسرائيل بعملية إلغاء قسري لنماذج التنمية الاقتصادية المرتكزة على المقاومة والاكتفاء الذاتي (دعنا، 2013: 6 ـ 9)، وذلك من خلال التعدي القسري على حقوق العاملين والمزارعين النقابية والمطلبية والحقوقية؛ إذ لا يمتلك المزارع في هذه المنطقة أي عقود أو حقوق أو امتيازات (شريدة، 2012: 54). في المقابل، أسهمَ تحكم الإسرائيليين بقطاع الزراعة، وللمستوطنين فقط، وعلى حساب نحو 89 بالمئة من التجمعات الفلسطينية في الأغوار في إعاقة – إن لم يكن شل ـ عملية التنمية التي تعود فائدتها على السكان الأصليين في الأغوار (دعنا، 2012: 29 ـ 30)، وبحيث تقوم إسرائيل بإِضعاف المزارع الفلسطيني والإنتاج الزراعي الفلسطيني، من خلال عملية مخادعة وحيلة قائمة على عقود باطن بين الشركات والسلطة الفلسطينية والإسرائيلية، وإضفاء طابع

فلسطيني على المنتجات الإسرائيلية، بهدف تضليل المستهلك المحلي والأجنبي الذي يسعى إلى مقاطعة البضائع الإسرائيلية، وأضحى ذلك أسلوبًا فعالًا لترسيخ المستوطنات وتوسيعها عبر استمرار تحقيق الأرباح للمستوطنين وشركاتهم (دعنا، 2012).

وارتبطت أيضًا سياسة الاستعمار الإسرائيلي في الأغوار مع سياسة فرض قيود على تطور القرى الفلسطينية والبنية التحتية الخاصة بالفلسطينيين، إذ تمنع إسرائيل الفلسطينيين من الاستفادة من معظم أراضي الأغوار وتحد من وصولهم إلى الموارد المائية الوفيرة فيها وتفرض قيودًا على حركة السكان فيها. وقد أدى ذلك إلى مصادرة مساحات شاسعة من الأرض الفلسطينية لغايات إقامة مستوطنات ومناطق عسكرية ومشاريع اقتصادية تعود بالفائدة على المستوطنين. وتؤدي هذه القيود إلى تحجيم المكاسب الاقتصادية للفلسطينيين وبشكلٍ يحد من قدرتهم على الوصول إلى أراضيهم الزراعية التي يملكونها. وتستفيد إسرائيل من نظام التخطيط الذي تنفذه في المنطقة لمنع البناء أو تنفيذ مشاريع تنموية في البنية التحتية، مثل: حفر آبار مياه، واستصلاح أراضٍ زراعية، وشق طرق زراعية، وتمديد شبكات الري. ويشير تقرير مؤسسة الحق بأن إسرائيل زادت في الفترة الأخيرة من عمليات هدم خزانات تجميع المياه وصهاريج وآبار المياه، التي تستفيد منها التجمعات السكانية الريفية والبدوية الفلسطينية، وفضلًا عن ذلك تعيق سبل عيش السكان الفلسطينيين وتحول دون الوفاء باحتياجاتهم الأساسية وتفرض ظروفًا معيشية عسيرة على كاهلهم (ميلون، 2018: 40 ـ 48).

استنادًا إلى ما ورد، تُمثل مجمل هذه السياسات الإسرائيلية لبّ سياسة الاستعمار الإسرائيلي في منطقة الأغوار منذ عام 1967، والقائمة على أساس طرد الفلسطينيين من أرضهم والتمييز ضدهم. ولتحقيق كل ذلك، تهتم السياسة الاستعمارية تجاه الأغوار منذ عام 1967 بتكريس الهيمنة الأمنية والاقتصادية في المنطقة بهدف الدفاع عن نفسها، وذلك إلى جانب خلقها لواقع تجني فيه إسرائيل المكاسب السياسية، التي تعني ضم هذه المنطقة إلى إسرائيل وفرض السيطرة عليها، وذلك بالعمل على استغلال موارد المنطقة وتقليل الوجود الفلسطيني فيها. وقد تم تصميم هذا النموذج من الحكم الاستعماري في الأغوار لتمهيد الطريق لتصبح منطقة الأغوار تجمعًا استيطانيًا دائمًا على المدى الطويل، وأمرًا واقعًا استعماريًا، حتى في حال وجود طرح لأي حل سياسي.

ثالثًا: مقاومة الفلسطينيين لسياسة الاستعمار الإسرائيلي تجاه الأغوار

تكشف الحياة اليومية للفلسطينيين في الأغوار، جزءًا من حقيقة نضالهم للبقاء في أرضهم والحفاظ على نمط حياتهم اليومي، واستغلال مواردهم بالزراعة وتربية الثروة الحيوانية، على الرغم من الظلم والقهر اليومي الذي يتعرضون له. فهذه المقاومة، غير

المنظمة، والمستوحاة من ثقافة أهالي السكان المحليين تؤمن لهم البقاء في أرضهم وممارسة نمط الحياة التي يحبون. والأهم من ذلك، تأطير هذه الحياة وتكتيكاتها كنموذج من نماذج المقاومة الفلسطينية، والذي يختلف عن أشكال المقاومة المتعارف عليها في الحالة الفلسطينية.

1 ـ المقاومة بالحيلة

يرى المبحوثون في هذه الدراسة أن المقاومة بالحيلة لدى سكان الأغوار المقيمين في التجمعات الزراعية والبدوية تحظى بأهمية خاصة بالنسبة إليهم من أجل البقاء في أرضهم والمحافظة على نمط حياتهم اليومي. ومشيرين بالتحديد إلى أشكال الحياة اليومية وأنماطها؛ مع التركيز على «التقيّة» لدى سكان الأغوار، وهي التي تعني وفقًا لأهالي قرى وتجمعات الأغوار، ولا سيّما بردلة، والعقبة، والفارسية، ومكحول، ومرج نعجة، والزبيدات، والعوجا، التصرف بسريّة وحيلة بإظهار ما في النفس من تفكير والقيام بفعل آخر أمام الغير.

يذكر حمزة، وهو ناشط من قرية الزبيدات، أن الاضطهاد أو التهجير أو التمييز القائم ضد الفلسطينيين في منطقة الأغوار منذ عام 1967 أسهم في بلورة ثقافة عامة لدى الناس تقوم على «التقيّة»؛ والتي تعني «أن تتصرف وتدعي القيام بشيء، وأن تقوم بشيء آخر». ويرى أن «التقيّة» مفيدة في حالة الأغوار؛ بسبب خصوصية المنطقة، وهي الخاضعة لسيطرة أمنية وإدارية إسرائيلية مع وجود فلسطينيين يحملون بطاقة التعريف الفلسطينية، ولهذا فهم مضطرّون إلى التحايل على السلطات الإسرائيلية والفلسطينية. فأي مشروع زراعي أو رعوي يستلزم موافقة السلطات الإسرائيلية عليه، وأي معاملة لتنظيم الأمور الخدماتية مثل الصحة والتعليم وغيرها تستلزم موافقة السلطات الفلسطينية (زبيدات، 2018).

ويضيف بأن الخذلان الذي تعرّض له سكان الأغوار من جانب النخب الفلسطينية منذ توقيع اتفاقية أوسلو ساهم أيضًا في بلورة «التقيّة». إذ يرى أن سكان المنطقة «خذلوا وطنيًا؛ فالنظام السياسي القائم منذ أوسلو ميّز بين سكان الأغوار؛ فكل من ينتمي إلى حزب السلطة (حركة التحرير الوطني الفلسطيني «فتح») يحصل على خدمات وميزات لا يحصل عليها من لا ينتمي إلى حزب السلطة (زبيدات، 2018).

ويشير مُربّيا الثروة الحيوانية «ي. ب وأ. ب» من تجمع مكحول إلى أن الطبيعة الجغرافية للأغوار والمواتية لتربية الثروة الحيوانية، والتضاعف السنوي لحجم الثروة الحيوانية التي تشمل الأغنام والأبقار، يُمثل حافزًا ضمنيًا لهم لممارسة «التقيّة» ضد سلطات الاحتلال. إذ يرى المبحوثان أن الحل الوحيد لتحدي قرارات الاحتلال اليومية وقرارات محكمة العدل العليا الإسرائيلية بهدم وتخريب المنشآت الزراعية (بركسات) ومنع البناء في التجمع، يكون من خلال التحايل بالتوسع والبناء السري دون ملاحظة الجيش الإسرائيلي («ي. ب وأ. ب»، 2018).

يقول ضرار، وهو مزارع وعضو مجلس محلي قرية بردلة، إن «سياسة العقاب الجماعي بالتهجير القسري والتمييز التي تمارسها إسرائيل في منطقة الأغوار، تمثل دافعًا حقيقيًا لصناعة وعيّ وثقافة الفلسطينيين في القرية»، ويضيف بأن أهالي الأغوار هم «جماعة منسيّين من قبل السلطة الفلسطينية منذ توقيع أوسلو». ولهذا يرى أن هذين العاملين لهما أثرٌ مباشر في صناعة «التقيّة» أو العمل السري والتحايل عند أهالي القرية. إذ يقول «إحنا بين نارين؛ إسرائيل من جهة والسلطة الفلسطينية من جهة ثانية»، ويضيف «إحنا مزارعين، بدنا نزرع في هذه الأرض، ومضطرين نعمل أي أشي عشان [من أجل] نزرع ونجيب [إحضار] ميّ [مياه]» (ضرار صوافطة، 2018).

والحال نفسه، عند المزارعة «أ.ي» من تجمع الفارسية، التي تربط بين «التقيّة» وحق الفلسطينيين في البقاء في أرضهم، وهي التي تقول: «الحياة هون في الفارسية صعبة كتير، ويمكن بتناسبش (غير مناسبة) البشر»، لكن هذا لا يمنعها وعائلتها من استعمال أي طريقة من أجل البقاء في الأغوار والسكن في منطقة عسكرية إسرائيلية، على الرغم مما تتعرض له وعائلتها من تهجيير وتمييز يومي من قبل سلطات الاحتلال؛ إذ إن السكن والبناء وتوصيل المياه والكهرباء في منطقة الفارسية، بوصفها منطقة عسكرية إسرائيلية مغلقة، ممنوع على الفلسطينيين. ولذلك، فهي مضطرة إلى القيام بأي فعل أو سلوك من أجل البقاء على أرضها، وهذا ما تدلل عليه «أ. ي» بالقول «أنا بربيّ غنم هون، وين بدي أروح؟» (أ. ي، 2018). ويستعمل المزارع «ضرار» مثلًا شعبيًا فلسطينيًا يردده أهالي بردلة لتجسيد ثقافة الحق في البقاء على الرغم من كل الممارسات الإسرائيلية التي يتعرضون لها، إذ يقولون «من هالمراح ما في رواح» (ضرار صوافقة، 2018)؛ ما يعني أن الثقافة المحلية لسكان الأغوار تؤكد أنهم لن يتركوا هذا المكان ولن يغادروه، وسيقومون بأي فعل من أجل المحافظة على بقائهم في أرضهم.

هكذا إذًا، يبدو أن «التقية» والعمل السري في الأغوار، والذي يُشبه مفهوم سْكوتّ عن «العمل غير المرئي» من أجل زراعة الأرض والبقاء والسكن فيها ـ على الرغم من جميع الممارسات التي يتعرض لها أهالي المنطقة نفسها ـ هو تعبيرٌ صريح عن مقاومة أهالي الأغوار للسياسة الاستعمارية الإسرائيلية. ما يعني أن الضعفاء الذين يمثلون هنا سكان منطقة الأغوار، يعملون من خلف ظهر السلطات الإسرائيلية على بلورة أفعال وتكتيكات سرية تضمن لهم الحفاظ على وجودهم في أرضهم وممارسة نمط حياتهم. وهذا فعلًا ما يؤكده المزارع وعضو مجلس بردلة «إبراهيم» حينما قال؛ «إحنا مزارعين، وبدنا نعيش، إذا ما عملنا هيك ما بنعيش ... لأنه أسهل أشي [حل] إسرائيل تهجّرنا [تهجير] من هون» (إبراهيم صوافطة، 2018).

2 ـ المقاومة بالخِفْية

إن السمة الرئيسة المميزة للمقاومة اليومية للضعفاء هي العمل خِفيةً أثناء الليل (Scott, 1989: 54). ونظرًا إلى توجه السلطات الإسرائيلية لرفع معدل الانتهاكات اليومية

بحق الفلسطينيين في الأغوار، فليس من المستغرب أن تبدو تكتيكات المقاومة اليومية منتشرة بالخفية في أوقات الليل. وفي هذا السياق تحديدًا، يقول مربيّ الأغنام «ي. ب» الذي يمتلك ثروة حيوانية يتزايد عددها سنويًا، أنه يسعى لتوسيع وبناء مساكن (بركسات) لأغنامه خفية أثناء الليل، وذلك تفاديًا لقيام الجيش الإسرائيلي بمنعه من البناء. ويضيف «ي. ب» بأنه لا يلتزم بقرار سلطات الاحتلال بالتزود بثلاثة م^3 مياه في الأسبوع، إذ يقوم خفية بنقل عشرة م^{3}من مياه قرية بردلة أثناء الليل، نظرًا إلى حاجة أغنامه الماسة إلى المياه («ي.ب وأ.ب»، 2018).

والحال نفسه مع الحاج سامي الذي يقول إن أهالي القرية قاموا ببناء القرية وتمديد خدمات الكهرباء والمياه إليها والتجمعات البدوية المجاورة خفية أثناء الليل، ويضيف أنه لولا القيام بذلك فلم يكن له أن ينجح بتحويل القرية من مجموعة خيم إلى قرية كما هي الآن (صادق، 2018). ويشير المزارع إسماعيل بأن العديد من الفلسطينيين يستغلون القرب الجغرافي بين قرية «مرج نعجة» والسياج الفاصل مع الحدود الأردنية من أجل العمل في تجارة التهريب. ويرى إسماعيل أن المهربين يستغلون أوقات الليل لتهريب المواد والبضائع خفية، وهي مواد تساعدهم في تغطية حاجاتهم والعمل بالتجارة (العايدة، 2018).

والحال نفسه مع قرية عاطوف؛ التي تقع في المنطقة الشمالية للأغوار، إذ يقوم أهالي القرية بحفر آبار للمياه خفية أثناء الليل، وذلك لتفادي نقص المياه المخصصة للزراعة، وكما يقومون بتخطي الخنادق التي صنعتها إسرائيل (Invisible Walls) والفاصلة بينهم وبين أراضيهم الزراعية وتحتوي آبار المياه، من خلال التنقل خفية أثناء الليل وعبر صعود تلال مجاورة لهذه الخنادق وباستعمال الجارورات الزراعية البسيطة. وكما تذكر المزارعة «أ.ي» أن أولادها يقومون بنقل المواد الغذائية (العلف) المخصصة للأغنام والأبقار خفية أثناء الليل، وذلك لتفادي المضايقات الإسرائيلية (أ.ي، 2018).

وعلى المنوال نفسه، يشير مربي الأغنام «أشرف» بأنه اعتمد منذ فترة طويلة على خرم مواسير مياه المستعمرة القريبة منه وتمديد مواسير مياه إلى تجمعه خفية أثناء الليل لتوفير المياه للأغنام («ي.ب وأ.ب»، 2018). ويشير المزارع «ضرار» والناشط «حمزة» إلى اعتماد بعض أهالي قريتي كردلة والزبيدات على خرم مواسير مياه المزارع الإسرائيلية القريبة خفية أثناء الليل، وذلك لتوصيل مياه إلى مزارعهم (ضرار صوافطة؛ زبيدات، 2018). ويقول المزارع «م.ن» أن بعض أهالي العوجا يقومون خفية «بسرقة» المياه من مواسير مياه مزرعة مستوطن إسرائيلي يدعى «تساخي»، إذ يشير بأن المياه تصل إلى مزرعته بكميات وفيرة، وهذا لا يمنع من خرم المواسير من أجل الحصول على المياه، حيث تضيّق إسرائيل على المزارع الفلسطيني، حتى وإن التزم بدفع الفواتير المستحقة (م.ن، 2018).

زِد على ذلك، يُفيد المبحوثون بأن سكان الأغوار عند تلقيهم أوامر بالتهجير القسري أو عند تعرض مساكنهم للتخريب والهدم، فإنهم إن غادروا (وهذا غير وارد) يغادرون

مكان إقامتهم لفترة زمنية مؤقتة، ويرحلون إلى منطقة أخرى في الأغوار نفسها، ويعودون بالخفية إلى التجمع أثناء الليل. ويشير هنا أهالي تجمع مكحول بأنهم تلقوا أوامر بترك مكانهم أكثر من مرة، وعند تعرضهم للمضايقة فإنهم يرحلون إلى منطقة البقيعة التابعة للأغوار، ومن ثم يعودون من جديد إلى مكحول بالخفية (غ.م، 2018)».

وفي السياق نفسه، يعيش أهالي تجمعات مكحول والفارسية في ظل مضايقات دائمة من جانب المستوطنين وسلطات الاحتلال وبشكل شبه يومي، ذلك لأنهم يسكنون في أراضٍ تعتبرها إسرائيل مناطق عسكرية مغلقة، وسعيًا منهم لمقاومة هذه السياسات التي تهدف إلى تهجيرهم من أرضهم، فإنهم يقومون خفية أثناء الليل بالتوسع في البناء. يذكر مربّي الأغنام «ي.ب» أن الجيش الإسرائيلي يستعمل أبراج المستعمرة المطلة على تجمع مكحول، من أجل مراقبة تحركاته ومنعه من البناء، يقول: «شايف [هل ترى] الكاميرا اللي قدامك [أمامك] على المستعمرة، أنا حافظ تحركاتها اليومية. في الوقت اللي بتروح فيه الناحة الثانية [الجهة المقابلة] ببدأ أوسع بركسات الغنم وأبني [أقوم ببناء] مساكن للأولاد ... إذا ما عملتش هيك (لم أفعل ذلك) ما بعيش» («ي.ب وأ.ب»، 2018).

ويقول أحد سكان تجمع مكحول في أعقاب قيام مجموعة من المستوطنين تخريب مسكنه وبركساته المخصصة لثروته الحيوانية يوم 13 آب/أغسطس 2018 بسبب قيامه برعي أغنامه خفية في مناطق توصف بأنها مناطق ممنوع على الفلسطينيين الدخول إليها لأنها مناطق مزروعة بالألغام «الموضوع ببساطة، المستوطنين بدهم يرحلونا من هون [هنا] وإحنا بدناش [لا نريد] نرحل»، ويضيف بأن «المستوطنين والجيش بدهمش [لا يريدون لنا] نرعى الغنمات [الأغنام] في الجبال، علشان [لأجل] فيها ألغام،» ويستهجن هنا ويقول «يعني، وين بدي أروح أرعى الغنمات؟ (ب.أ، 2018)».

وفي سياق متصل، يرى الحاج سامي أن قرية العقبة أقيمت على أرضٍ تعَدّ منطقة عسكرية مغلقة، إلا أن ذلك لم يمنع أهالي القرية من بناء مؤسسات ومصانع وجمعيات وتوصيل الخدمات (المياه، والكهرباء) إلى القرية، ويقول إن البناء بالخفية أثناء الليل ساعده في الرد على السياسة الاستعمارية الإسرائيلية، إذ يقوم «بالرد على الاستيطان اليومي والبطيء، من خلال البناء اليومي والبطيء» (صادق، 2018).

هكذا إذًا، يحافظ الفلسطينيون في منطقة الأغوار على حقهم بالبقاء في أرضهم ويحافظون على نمط حياتهم اليومي، فهذه التكتيكات وإن دلّت على أنها أفعال فردية وهادئة ومتخفية وغير مرئية، وتأخذ أشكالًا من بينها؛ المراوغة، والتحايل، والخداع، والسرقة، لكنها بالنسبة إلى أهالي الأغوار تعدّ تكتيكات مقاومة للسلطة الاستعمارية. إذ إن تعبير أهالي الأغوار بالبقاء في أرضهم يعد تعبيرًا عن رفضهم سلطة المستعمِر الإسرائيلي الذي يسعى إلى تهجير الفلسطينيين من أرضهم.

وما يعزز أهمية هذه الأفعال والتكتيكات الصامتة، والمتخفية، والمجهولة الهوية، أنها

مستعملة في منطقة الأغوار التي تتبع إلى المنطقة «ج»، وتقع تحت السيادة الإسرائيلية. وما يعزز أهميتها أيضًا أنها تضمن للفلسطينيين العمل دون أيديولوجيا أو قيادة مركزية، وضمن فئات تقوم بتنظيم نفسها مستعملة في ذلك تكتيكاتها الخاصة وفي أراضٍ تعتبرها السلطة أو القوة المسيطرة (إسرائيل) غير قانونيةٍ وليست من حقهم ولا مخصصةً لها.

وبناءً على ذلك، لا يمكننا إنكار أن التكتيكات السريّة المستعملة في منطقة الأغوار، فرضت نمطًا خاصًا لسكان منطقة الأغوار لتحدي السياسة الاستعمارية الإسرائيلية، وخلقت نموذجًا حقيقيًا يضمن لأهالي الأغوار البقاء خارج تحكّم السلطة الإسرائيلية. ولا يُمكننا أيضًا إنكار أن هذه الوسائل ليست هدفًا في حد ذاته بالنسبة إلى سكان الأغوار، فهم لا يقومون بهذه الأعمال تحقيقًا لرفاهيتهم وزيادة مدخولاتهم المادية، بل يقومون بها بغرض البقاء في أرضهم والمحافظة على نمط حياتهم. وهذا يعني، أن إصرار أهالي الأغوار على البقاء في أرضهم وممارسة نمط الحياة اليومي هو الفيصل الذي يُمكِّنُنا من تحديد أهمية هذه الأشكال والتكتيكات وإضافتها إلى دراسات المقاومة.

رابعًا: كيف تُقرأ المقاومة اليومية في الأغوار في سياق الاستعمار الإسرائيلي؟

يمكن قراءة المقاومة اليومية في الحالة الفلسطينية في سياق الاستعمار الإسرائيلي على أنه صمود. وقد جاء في **المعجم الوسيط** أن الصمود يعني الثبات على الشيء والاستمرار فيه، وحسب **معجم الدوحة للغة العربية** فإن العرب استعملوا كلمة صمود للدلالة على الثبات عام 37 للهجرة/657 للميلاد. وفي فلسطين، برز الصمود، بوصفه مصطلحًا سياسيًا في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، للإشارة إلى قدرة الفلسطينيين على الثبات والبقاء في أرضهم.

يطرح سليم تماري، أن النقاش العام داخل الحركة الوطنية الفلسطينية عشية الانتفاضة الفلسطينية الأولى ركز على اتجاهين بشأن الصمود، أحدهما واضح، والآخر ضمني. وقد شدد **الأول**، على مفهوم الصمود مع التركيز على «استراتيجية التنمية والبقاء وحفظ النسيج الاجتماعي إلى أن تسمح الظروف السياسية بالتدخل الخارجي». أما **الثاني**، فقد ركز على «ضرورة استخلاص الدروس والعبر للتحرر من أسلوب السيطرة الإسرائيلية على الأرض المحتلة».

ويرى تماري، أن مفهوم الصمود لم يكن واضحًا نسبيًا في لغة الحركة الوطنية الفلسطينية، إذ بدأ في أوائل السبعينيات على أنه نوع من أنواع المقاومة السلبية، وانتهى بعد قرار الدول العربية في بغداد عام 1978 بتقديم 150 مليون دولار سنويًا للفلسطينيين لدعم وجود الفلسطينيين في أرضهم، كشكل من أشكال المقاومة غير السلبية. ومنذ ذلك

الحين، بات مصطلح الصمود في داخل الأرض المحتلة يعني دعم ثبات الفلسطينيين بالاعتماد على المعونات الخارجية. يستنتج تماري، «بأن أموال الصمود وبصرف النظر عن ما حققته من دعم للبنية التحتية والزراعة والإسكان والتعليم والخدمات البلدية، إلا أنها ساعدت في بناء شكل من أشكال المحسوبية داخل نخب وقيادات ومؤسسات الحركة الوطنية» (Tamari, 1991).

أما نجمة علي، فترى أن مفهوم الصمود الفلسطيني الذي ظهر خلال سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، بوصفه مصطلحًا سياسيًا من جانب منظمة التحرير الفلسطينية، وإن جاء بغرض الاستفادة من الدعم المالي العربي، إلا أنه أسهم في التأكيد على أهمية الحفاظ على وجود الفلسطينيين في مواجهة «التطهير العرقي الصامت» الذي تمارسه إسرائيل ضد الفلسطينيين في الأرض المحتلة (Ali, 2018: 145)؛ إذ سعت السلطات الإسرائيلية إلى تفريغ الأرض منذ عام 1948 وإعادة بناء جغرافيّتها من جديد، إضافةً إلى محاولتها فرض السيطرة على الحياة اليومية للفلسطينيين. ولذلك، تعد نجمة علي الصمود بالنسبة إلى الفلسطينيين شكلًا من أشكال ثبات الفلسطيني على أرضه.

في المقابل، تذهب ريما حمامي إلى القول بأن تكتيكات المقاومة اليومية التي ظهرت في الانتفاضة الفلسطينية الثانية، والتي جاءت من أجل تثبيت وجود الفلسطينيين في أرضهم، تختلف في أشكالها عن الصمود التقليدي القائم في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين كما ناقشه كل من تماري وعلي؛ والذي كان يعني رفض مغادرة الأرض بالرغم من انتهاكات الاحتلال. ولذلك، ترى حمامي أن الصمود في الانتفاضة الفلسطينية الثانية بات يعطي معنىً أكثر تقدمًا عن وصف الصمود كما جاء في الانتفاضة الفلسطينية الأولى، وقد تجسد ذلك في طريقة تحايل الفلسطينيين من أجل اجتياز الحواجز التي وضعتها سلطات الاحتلال لتمنعهم من الوصول إلى المدرسة أو الجامعة أو العمل. ولهذا، ترى حمامي أن بقاء الفلسطينيين صامتين خلال الانتفاضة الفلسطينية الأولى؛ من خلال الإضرابات العامة والاعتصامات... إلخ، تصبح بلا معنى أمام بروز تكتيكات مقاومة يومية للفلسطينيين، وهي التي تشير إلى شجاعة سائق سيارة عمومية يقوم بتخطي الحواجز الإسرائيلية للوصول من مكان إلى آخر (Hammami, 2004).

يحاول إبراهيم الدقّاق أن يحسم الجدل عن مفهوم الصمود بالقول بأن: «الصمود يمكن أن يكون مقاومة، فأنت تستطيع أن تصمد، وصمودك هو في حد ذاته مقاومة، لكن الأمر يتطلب وجود أشكال أخرى من المقاومة تعزز الصمود» (الجعبة والخالدي وتماري، 2016: 175). ويحاجّ الدقاق هنا بأن كلمة صمود التي ظهرت منذ سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين لا تكشف عن دينامية مباشرة للمقاومة، ولذلك، اختار تعبير الصمود مع الإشارة إلى «الصمود المقاوم» وميزه من الصمود المعروف فلسطينيًا، والذي أطلق عليه «الصمود الساكن»؛ الذي يعني «بقاء الفلسطينيين الفيزيائي الساكن وإدامته فوق الأرض

المحتلة وتقليل الهجرة الفلسطينية» (الدقاق، 1989: 292). وأشار بأن «الصمود المقاوم» لا يتقاطع مع المفهوم التقليدي «للصمود»؛ والذي يعني الثبات، والمستعمل لوصف نوع القوة والصلابة في التصدي للظروف القاسية والعيش فيها (الدقاق، 1989: 293).

وعلى الرغم من ذلك، لا يزال مفهوم الصمود في الحالة الفلسطينية، بالرغم من أهميته وأهمية النقاش الذي دار حوله، يتعرض لنقدٍ شديد بوصفه شكلًا من أشكال عدم المقاومة أو المقاومة السلبية التي ترتكز على البقاء فقط.

ولتحدي هذا الجدل، يمكن الوقوف عند السمّة الرئيسة الطاغية لوصف ممارسات الفلسطينيين في الأغوار، بوصفها صمودًا، استنادًا إلى استعمالهم تكتيكات محددة تساعدهم على الثبات والاستقرار في أرضهم. إلا أن ذلك يصبح غير كافٍ أمام ما كشفته هذه الدراسة في بحثها عن تكتيكات يومية يستعملها أهالي الأغوار، تؤثر في السلطة الاستعمارية الإسرائيلية. ولذلك، يمكن القول، أن الفلسطينيين في الأغوار ليسوا فقط مستقرين وثابتين في أرضهم فحسب، بل استعملوا تكتيكات سرية وغير ظاهرة للعيان من صلب حياتهم اليومية للبقاء في أرضهم والمحافظة على نمط حياتهم اليومية. وهذه التكتيكات لا تشبه تكتيكات الصمود الفلسطيني كما أشار لها كل من تماري وعلي، ولا تشبه تكتيكات مثل الإنجاب أو التحرك بين القرى الفلسطينية المعزولة أو القيام بالواجبات الاجتماعية للفلسطينيين كما أشارت لها حمامي، ما يعني أن الفلسطينيين في الأغوار ورغم السيطرة الإسرائيلية كشفوا عن تكتيكات مقاومة يومية تضمن لهم البقاء في أرضهم وفرض أنفسهم بوصفهم فلسطينيين مناضلين ضد الاستعمار.

هكذا إذًا، كشفت هذه الدراسة أن تكتيكات مقاومة المبحوثين في بردلة، والعقبة، والفارسية، ومكحول، ومرج نعجة، والزبيدات، والعوجا، لسياسات الاستعمار الإسرائيلية، تؤكد أن ثمة مقاومة في الأغوار، ليس بالضرورة عامةً أو جماعيةً أو منظمةً، ولا تعني بالضرورة أنها صمود، إلا أنها تكتيكات يستعملها الناس من أجل إعادة تعريف أنفسهم بوصفهم فلسطينيين في أرضٍ تقع تحت السيطرة الاستعمارية الإسرائيلية. ولهذا، فإن قصص المبحوثين وإصرارهم على البقاء في أرضهم في الأغوار، لا يُعدّ صمودًا فحسب، بل إن استعمال تكتيكات سرية أو علنية من أجل البناء والعمل والسكن في منطقة تخضع للسيطرة الإسرائيلية المباشرة، هو نموذجٌ حقيقي على المقاومة اليومية. إضافة إلى ذلك، فإن المبحوثين في الأغوار من خلال المقاومة اليومية، لا يتحدون السياسة الإسرائيلية فحسب، بل يسعون من خلال ذلك لتحدي ما فرضته اتفاقية أوسلو «2» بتقسيم الضفة الغربية إلى ثلاثة كانتونات مجزأة (أ، ب، ج) بإعادة فرض أنفسهم بوصفهم فلسطينيين.

وبناءً على ذلك، وإن كان نضال الفلسطينيين اليومي في الأغوار لا يمكن أن يغير بصورة مباشرة السياسة الاستعمارية على الأرض، إلا أنه يضمن لأهالي الأغوار الحفاظ على حيزٍ خاص، خارج تحكّم السلطة الاستعمارية، ويضمن لهم حقهم بممارسة نمط الحياة التي يحبون.

خاتمة

حاولت الدراسة الاشتباك نظريًا مع مفهوم المقاومة اليومية، ورأت أن المقاومة اليومية رغم ظهورها في سياقات متعددة لمقاومة السلطة في العديد من بلدان العالم، إلا أن عناصر عديدة منها موجودة في الحياة اليومية للفلسطينيين في الأغوار، وهم ليسوا استثناءً عن المقاومة ضد الاستعمار الإسرائيلي، إذ ابتكروا تشكيلاتٍ مختلفة من المقاومة، تضمن لهم البقاء في أرضهم (الأغوار) والمحافظة على نمط الحياة التي يحبون.

انتقلت الدراسة إلى الحديث عن سياسات الاستعمار الإسرائيلي في منطقة الأغوار عقب حرب حزيران/يونيو عام 1967. وقدمت مجموعةً من السياسات الاستعمارية التي تقوم على المصادرة والاستيلاء على الأرض، وبناء المستوطنات السكنية والزراعية، وسرقة الموارد الطبيعية بالتركيز على المياه، وهدم المساكن والمنشآت الزراعية والسكنية، وفرض القيود على التنقل والوصول، وتهجير الفلسطينيين. ووصفت الدراسة سياسات إسرائيل في الأغوار على أنها شكل أشكال التطهير العرقي والفصل العنصري المعدّ خصيصًا ضد الفلسطينيين. ورأت أن إسرائيل تهدف إلى فرض واقع يحرم الفلسطينيين من حقهم في تقرير مصيرهم واستغلال مواردهم وأرضهم ومنعهم من البقاء.

على الرغم من السياسة الاستعمارية الإسرائيلية في الأغوار، فقد كشفت الدراسة عن العديد من تكتيكات مقاومة الناس اليومية لسياسات الاستعمار الإسرائيلي، والهدف هو البقاء في الأرض والمحافظة على نمط الحياة اليومي. وقد بيّنت الدراسة العديد من تكتيكات المقاومة اليومية الصامتة والمجهولة والتي تقوم على التخفي والحيلة. وتحظى هذه الأشكال بأهمية لدى أهالي الأغوار نظرًا إلى قدرتها على تحقيق التقّدم الصامت والمستمر والسلمي وبدون أيديولوجيا أو قيادة مركزية، ونظرًا إلى قدرتها على المحافظة على بقاء أهالي الأغوار في أراضٍ تعتبرها إسرائيل غير قانونيةٍ وليست من حق الفلسطينيين.

وقد أسهم عرض وتحليل وتفسير قدرة هذه التكتيكات الباطنة (غير ظاهرة) في تحدي السرديّة التي تصف بقاء أهالي الأغوار في أرضهم على أنها صمود وليس مقاومة. ويتبيّن مما ورد بأن مقاومة الفلسطينيين اليومية في الأغوار، على الرغم من عدم تأثيرها على السياسة الإسرائيلية بشكل مباشر، إلا أنها تحفظ لأهالي الأغوار بقاءهم خارج تحكم سلطات الاستعمار الإسرائيلي. ولذلك، وفي ضوء غياب مشروع فلسطيني أو عربي لمقاومة المستعمِر الإسرائيلي تبرز الحاجة إلى قيام الفلسطينيين بكتابة تاريخ مقاومتهم اليوميّة، أمّا لمن لا يحبّ، فلن تخسر المقاومة اليوميّة شيئًا، نحن فقط مَنْ سيخسر.

المراجع

أبو جدي، نورهان (2010). «حالة الاستثناء في الفضاءات الفلسطينية وديناميات الصمود للتدمير الممنهج للمكان: نابلس كدراسة حالة.» في: ساري حنفي. في: **حالة الاستثناء والمقاومة في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

إسحق، جاد، وبنورة، وجولييت. [د. ت.] «السياسات الإسرائيلية تجاه الأراضي في الأغوار.» القدس: معهد الأبحاث التطبيقية (أريج). في: <https://bit.ly/37VKrSo>

بابيه، إيلان (2007). **التطهير العرقي في فلسطين.** بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

بتسيلم «خلفية عن غور الأردن». في: <https://bit.ly/3eu1P3h>

بتسيلم (2020). «غور الأردن.» في: <https://bit.ly/3i2X0Ai>

بشارة، عزمي (2009). **أن تكون عربيًا في أيامنا.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

بيات، آصف. (2011). **الحياة سياسية: كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط.** ترجمة: أحمد زيد. القاهرة: المركز القومي للترجمة.

تريب، تشارلز. (2016). **السلطة والشعب: مسارات المقاومة في الشرق الأوسط.** ترجمة: ربيع وهبة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني (2016). «التجمعات السكانية في محافظة أريحا والأغوار حسب نوع التجمع، وتقديرات أعداد السكان، 2007 ـ 2016.» في: <https://bit.ly/2CoSVpx>

حنفي، حسن (2007). «ثقافة المقاومة.» في: أحمد عرفات القاضي [وآخرون]. ورقة قدمت إلى: **ثقافة المقاومة: أعمال الندوة الفلسفية السادسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

حنفي، ساري (2009). «التطهير المكاني: محاولة جديدة لفهم استراتيجيات المشروع الكولونيالي الإسرائيلي.» المستقبل العربي. السنة 31، العدد 360، شباط/فبراير

حنيطي، أحمد (2016). **السياسة الإسرائيلية تجاه الأغوار وآفاقها.** بيروت: مركز الدراسات الفلسطينية. (سلسلة القضية الفلسطينية وآفاق المستقبل)

دعنا، طارق (2012). «تبييض بضائع المستوطنات في أريحا والأغوار – التمور نموذجًا.» رام الله: مركز بيسان للبحوث والإنماء، سلسلة أوراق تنموية؛ 10).

دعنا، طارق (2013). «البدائل الإنتاجية لنموذج المناطق الصناعية أريحا والأغوار.» رام الله، مركز بيسان للبحوث والإنماء (سلسلة أوراق تنموية؛ 12).

الدقّاق، إبراهيم (1989). «التنمية بالجهد الذاتي: استراتيجية من أجل البقاء.» في: **الاقتصاد الفلسطيني: تحديات التنمية في ظل احتلال مديد.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الدقّاق، إبراهيم (2016). «عن النضال في القدس والدخل بعد هزيمة 1967.» مقابلة مع إبراهيم الدقاق، أجراها: نظمي الجعبة ورجا الخالدي وسليم تماري. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية. مجلد 27. عدد 108.

دو سارتو، ميشال (2011). **ابتكار الحياة اليومية: فنون الاداء العملي.** ترجمة وتعليق وتقديم: محمد شوقي الزين. بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون.

شريدة، عبد الستار (2012). «السياسات الاقتصادية في الأغوار وأثرها على المزارعين.» رام الله: مركز بيسان للبحوث والإنماء، (سلسلة أوراق تنموية؛ 7).

عز الدين أسعد، أحمد. (2018). **سوسيولوجيا المقاومة والحراك في فضاءات مدينة القدس المستعمرة.** رام الله: مركز الأبحاث – منظمة التحرير الفلسطينية.

غانم، هنيدة، وعازر دكور (2018). **إسرائيل والأبارتهايد: دراسات مقارنة.** رام الله: مدار، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية.

فوكو، ميشيل (2006). **تاريخ الجنوب في العصر الكلاسيكي.** ترجمة: سعيد بنكراد. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

ميلون، مرسيدس (2018). «الاستيطان في منطقة (ج): غور الأردن مثالًا.» **مؤسسة الحق.**

نحاس، فادي (2012). **إسرائيل والأغوار: بين المفهوم الأمني واستراتيجيات الضم (تقرير بحثي).** رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية «مدار».

هلال، مصطفى (2013). «أوضاع المزارعين في الأغوار والآثار المتوقعة للمنطقة الزراعية – الصناعية.» رام الله: مركز بيسان للبحوث والإنماء (سلسلة أوراق تنموية؛ 11).

Abu - Lughod, Lila (1990). «The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women.» *American Ethnologist: Journal of the American Ethnological Society*. vol. 17. no. 1.

Ali, Nijmeh (2018). «Lifestyle of resistance: Palestinian Sumud in Israel as a form of transformative resistance.» *London: Journal of Conflict Transformation and Security*. vol. 6, no. 2.

De Certeau, Michel (1984) *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven Rendall. Berkeley: University of California Press.

Hammami, Rema (2004). «On the Importance of Thugs: The Moral Economy of a Checkpoint.» *Middle East Research and Information Project*: no. 231.

Hareuveni, Eyal. (2011). «Dispossession and Exploitation: Israel's Policy in the Jordan Valley and Northern Dead Sea.» Zvi Shulman (trans.) Shaul Vardi (english eds.). B'Tselem.

Hollander, Jocelyn A. and Rachel L. Einwohner (2004). «Conceptualizing Resistance.» *Sociological Forum*: vol. 19. no. 4.

Johansson, Anna and Stellan Vinthagen (2015). «Dimensions of Everyday Resistance: The Palestinian Sumūd.» *London: Journal of Political Power:* vol. 8.

Koek, Elisabeth. (2013). «Water for One People Only Discriminatory Access and «Water - Apartheid» in the OPT.» Al - Haq.

MA'AN Development Center and Jordan Valley Popular Committees (2010). «Bankrolling Colonialism: How US Zionist organizations in the Jordan Valley are undermining a future Palestinian state.» Ramallah.

Mitchell, Timothy (1990). «Everyday Metaphors of Power.» *Theory and Society*. vol. 19, no. 5.

Richter - Devroe, Sophie. (2011). «Palestinian Women's Everyday Resistance: Between Normality and Normalisation.» *Journal of International Women's Studies*. Special Issue. vol. 12. no. 2.

Scott, James C. (1989). «Everyday Forms of Resistance.» *Copenhagen Papers*: no. 4.

Scott, James C. (1990). *Domination Arts of Resistance: Hidden Transcripts.* New Haven, CT: Yale University Press.

Tamari, Salim (1991). «The Palestinian Movement in Transition: Historical Reversals and the Uprising.» *Institute for Palestine Studies*. vol. 20, no. 2.

المقابلات

أ.ي. مزارعة فلسطينية. مقابلة فردية. الفارسية. 13/8/2018.

ي.ب، أ.ب. مربيّ ثروة حيوانية. مقابلة فردية. تجمع مكحول. 16/8/2018.

زبيدات، حمزة. ناشط شبابي ومنسق منطقة الأغوار في مركز العمل التنموي/معًا. مقابلة فردية. رام الله. 14/8/2018.

صادق، سامي. رئيس مجلس محلي قرية العقبة. مقابلة فردية. العقبة. 16/8/2018.

صوافطة، إبراهيم. عضو مجلس محلي قرية بردلة. مقابلة جماعية. بردلة. 13/8/2018.

صوافطة، ضرار. نائب رئيس المجلس المحلي لقرية بردلة. مقابلة جماعية. بردلة. 13/8/2018.

العايدة، إسماعيل. عضو مجلس قروي مرج نعجة. مقابلة فردية. مرج نعجة. 13/8/2018.

م.ن. مزارع في قرية العوجا. مقابلة هاتفية. 28/8/2018.

ب.أ. قرية مكحول. مقابلة جماعية. 13/8/2018.

نحو سوسيولوجيا مُجسدِة للحرب
مراجعة سوسيولوجية

كيفن مكسورلي
ترجمة: مازن مرسول محمد
الجامعة المستنصرية، كلية الآداب - العراق.

مُلخص

رغم أن السوسيولوجيا تاريخيًا لم تكن مُحاورًا جيدًا للحربِ، إلا أن هذهِ الورقة ترى أن الجسد كان دائمًا يعرف الحرب، وعلى مستوى محسوس يمكن لنا أن نحاول تطوير لغة للكلام بصورةٍ أفضل عن عنفها الذي لا يُعد ولا يُحصى وقوتها المُنتَجة اجتماعيًا. وترى هذه الورقة أيضًا أن الحرب هي بوتقة للتغييرِ الاجتماعي، حيث تم تشكيلها وعيشها وإعادة إنتاجها من خلالِ الاستيلاء على وتحويل عدد لا يُحصى من الأجسادِ بطرائق عديدة من الابتهاجِ إلى التشويهِ. ويجب أن يتم تتبع الحرب والنزعة العسكرية وتحليلهما من ناحيةِ أساليبهما الأساسية المُتنوعة والوحشية في كثيرٍ من الأحيان في التجاربِ والمخاوف المُجسدة. لذلك تُشجع هذهِ الورقة السوسيولوجيا لتوسيعِ آفاقها الابداعية لإعادةِ التفكير في مؤسسةِ الحرب الاجتماعية الأساسية المُستمرة كنظامٍ واسع من التجاربِ، والمُمارسات والانظمة المُجسدة في الواقعِ.

الكلمات المفتاحية: الحرب، العنف، الإصابة، الجسد، التجربة، الإحساس.

مُقدمة

لقد كانت الحرب عاملًا أساسيًا في نشوءِ الحداثة والحياة الاجتماعية العصرية، ولا تظهر سوى إشارات بسيطة على تدني أهميتها أو حدتها في القرنِ الحادي والعشرين. وعلى الرغم من أهميتها، فلم تكن الحرب تاريخيًا جوهر الاهتمام بالنسبةِ إلى السوسيولوجيا. تُحاولَ هذهِ الورقة إعادة التفكير بأهميةِ الحرب وقوتها المُنتَجة اجتماعيًا من خلالِ إيلاء اهتمام خاص لطبيعتها المُجسدة في الواقعِ، أي الاتجاه التحليلي الذي تلقى تركيزًا محدودًا

في الخطابِ السوسيولوجي حتى الآن. وفي البدايةِ لفتت الورقة الانتباه إلى عملِ إلين سكاري الذي اكتشف الأهمية الأساسية للإصابة الجسدية بالحربِ، وهي الحقيقة التي تم التنصل منها عادةً في العديدِ من الأعرافِ العسكرية والاستراتيجية الفكرية البارزة ووسائل الإعلام والخطابات السياسية للحربِ. وبالنسبةِ إلى سكاري، فإن الحرب «هي الحدث الأكثر تجسيدًا بشكلٍ أساس والذي يشترك فيه البشر جميعهم دائمًا» (Scarry, 1985: 71) وقوة الحرب تُنظم وتُدمر الجسد بشكلٍ أساس في العالم. ومن ثم تستكشف هذهِ الورقة كيف أن الحرب على الرغمِ من أهميتها التي لا تُنكر والمُستمرة في بناء العالم الحديث، كانت أقل تحليلًا من جانب السوسيولوجيا التي وجهت نظرتها إلى الداخلِ نحو حالة سلمية مُفترضة. وهكذا، لا تزال الحرب أقل دراسةً من جانب الخطاب السوسيولوجي بوجهٍ عام، ولا تزال الأبعاد المُجسدِة للحربِ قاصرة بوجهٍ خاص.

ويكشف الباقي من الورقةِ نطاقًا من المعرفةِ المُعاصِرة، في أعرافٍ تحليلية مُتنوعة من العلاقاتِ الدولية النسوية إلى الأنثروبولوجيا الطبية، والتي حاولت وضع الأبعاد المُجسدِة للحربِ في الواقعِ بصورةٍ أكثر وضوحًا في طليعةِ تحليلاتها. واستكشف مثل هذا العمل الحرب كحقل من التجاربِ المُجسدة المُتنوعة، والمُمارسات المُجسدة ونظم الإحساس، لذلك فهو يقدم توعية بالمفاهيم، وببداياتِ مجموعة الأدوات التحليلية كخطوة مهمة لزيادة التوضيح للسوسيولوجيا المُقارِنة والمُجسدِة للحرب. وتخلص الورقة إلى القولِ بأن التجسيد لا يمكن فهمه على أنه بعد غير ذي أهمية أو عرضي للحربِ. وبالتالي فإن التحليل السوسيولوجي للحربِ سينتفع من الارتباطِ المُستمر مع التجسيدِ. إن الحرب هي بوتقة متواصلة من التغييرِ الاجتماعي والتي يجب تتبعها وتحليلها من حيثِ أشكالها الأساسية، والمُتنوعة والوحشية في أحيان كثيرة من التجربةِ والاطلاع المُجسدين.

أولًا: الحرب كضرر جسدي

بالنسبةِ إلى إلين سكاري فإن الضرر الجسدي يقع بوضوح في وسطِ الحرب. بينما يرى كارل فون كلاوسفيتز وهو الشخصية المشهورة المؤسِّسة للفكر الاستراتيجي أن الحرب هي مُنازعة لتحديدِ الواقع السياسي، «استمرار السياسة بوسائل أُخرى» (Clausewitz, 1976: 87). وتُشير سكاري إلى أن هذهِ المُنازعة على الهياكل السياسية المُختلفة في العالم لا تحدث بأي «وسائل أخرى» مُتاحة. ولا يتقرر ذلك، على سبيلِ المثال، من خلالِ البراعة الرياضية أو القدرة الموسيقية. وفي الواقعِ، يتم ذلك دائمًا من خلالِ «وسائل أُخرى» مُحددة جدًا – مُسببةً الضرر الجسدي. وهناك سياسة مكتوبة في الحربِ تتمثل بالذاتِ بالتشديد على الإضرارِ بالأجسادِ البشرية بشكلٍ عنيف. وبالنسبةِ إلى سكاري، فهذا بسبب أن مُصطلح الضرر الجسدي وحده يحمل بشكلٍ استثنائي قوة تنفيذه، وهو مُعاكس لأي من تلك المُصطلحات

البديلة المُحتملة الأُخرى لحلِ النزاعات. ولم تعد الأطراف المُتضررة في الحربِ قادرة على حملِ ذات الشعور تجاه العالم، وبالتالي فهي أقل قدرة على مقاومةِ ضريبة الواقع السياسي الجديد.

وبالاعتمادِ بوجهٍ خاص على عمل ميرلو بونتي، فإن الدور المركزي للجسد لفهم العالم، والإخلال به من خلالِ العنف، قد تم تفسيرهُ بشكلٍ واضح من جانب مينش (Mensch, 2009). وهو يرى أن قدرتنا على فهمِ البيئة المُحيطة، وفهم أنفسنا في العالم، تتطلب مجموعة من الأفعالِ الجسدية – إدارة الرأسَ، التحرك، الوصول، الحمل، التذوق إلى آَخرهِ – التي من خلالها يتم فهم الأمور في العالمِ الخارجي وفهم الجسد الخاص الذي هو مُتداخل حتمًا. وهكذا فإن إحساسنا الأساس بالعالمِ هو أحد القوانين الجسدية. نحن موجودون في العالمِ من خلال أفعالنا ومُخططاتنا، وفيَ النهايةِ من خلالِ ما يُسميه مينش الدستور المُشترك للَجسدِ «فأنا أستطيع» أن أظهر في هذا العالم المُترابط.

ويرى مينش أن ما يُحدد جميع الظواهر العنيفة هو قدرتها على مُهاجمةِ القدرة المُتجسّدة بشكلٍ أساس لفهمِ العالم ومكانه الخاص فيه. العنف مُدمّر على وجهِ التحديد لقدرةِ الجسد على المشاركةِ في صنعِ الأحاسيس والمعنى، فهو يُعطل انتشارنا الجسدي، لغرضِ فهم العالم المُحيط (Mensch, 2009: 3 ـ 73). وفي مناقشةِ التحويل الاستعماري لأراضي الشعوب الأصلية التقليدية إلى مساحاتٍ مُقسمة ومطوقة للزراعةِ، يرى مينش أن هذهِ العملية لا يُحرم فقط السكان الأصليون من وسائلِ الدعم لأنفسهم، لكن أيضًا تُعطل سياقاتهم الأساسية لفهمِ العالم ومكانهم فيه. ومن خلالِ هذا العنف البنيوي فقد أخذ سكان الشعوب البدائية يفقدونَ إحساسهم بالتجسيدِ، وبالتالي قدرتهم على فهمِ أنفسهم كصيادين أو رُعاة. وفي بحثٍ آخر حول الاعتداء البدني المُباشر على السلامةِ الجسدية، وقطع أطراف امرأة شابة خلال النزاع في سيراليون، يُجادل مينش حول هذا الانتهاك للجسد بالقولِ «ما هو مشوه ليس فقط جسدها، لكن أيضًا مشاريعها المُعتمِدة على جسدها. ويمتد هذا التشويه لفهمها الواقعي للعالمِ ووجودها فيه» (Mensch, 2009: 77). وعلاوةً على ذلك فبالنسبةِ إلى مينش، هناك علاقة حميمية بين العنف، والتجسيد، والضرر والقدرة على فهمِ العالم[1].

ولنعد إلى جدالِ سكاري بأن الضرر الجسدي هو المُصطلح المُميز للتحدي السياسي للحربِ. والأهم من هذا، ترى أن ذلك لا يقتصر فقط على إصابة الخصم للإشارةِ إلى أنه لم يعد بإمكانهِ تحمّل المزيد من المقاومةِ – وفي الواقعِ إن مثل هذا السيناريو نادر جدًا على

(1) يرى بتلر أن التجسيد هو على حدٍ سواء شرط لإمكان الازدهار الإنساني المُعتمد عليه، وتعرضنا للعنفِ والحرب معًا: «الجلد واللحمِ يُعرضاننا لنظرةِ الآخرين، لكن أيضًا للمسِ، والعنف، وتصبح أجسادنا في خطرٍ كواسطة وأداة لكلِ ذلك أيضًا» (Butler, 2004: 26).

المستوى التاريخي في الحربِ. وبالأحرى ترى سكاري أن المعنى الأكبر لهذا المُصطلح هو أن إنتاج الأجساد المُصابة بوحشيةٍ جدًا، يوفّر قاعدة مادية أساسية يمكن تجنيدها لإنهاءِ هذا الصراع في الواقعِ «وأزمة الإثبات» (Scarry, 1985: 150) التي تستلزمها الحرب. وبالنسبة إلى سكاري، ففي مثل تلك الأوضاع الحدّية والمُتبدلة مثل الحرب، التي تهتم واقعًا بـ « تنظيم وتدمير العالم»، فإن الضرر الجسدي ينجم عن «قوةٍ مُرعبة من الإثباتِ» (Scarry, 1985: 126) والتي كانت تاريخيًا قوة مؤيدة للواقعِ. وهكذا، فإن حقيقة تجسيد الحرب في الواقعِ هي ليست أساسية لمُتابعتها، لكن هي أساسية لإنهائها في نهايةِ المطاف. الضرر هو أساس الصراع، والمصدر الأول لإثباتِ واقع المُنتصر:

«الحرب هي تعطيل كل البنى في الواقعِ ... وهي في الوقتِ ذاته، استخلاص العامل الأساس للإثباتِ... وإتاحة خامات التأكيد الثمينة، المحتويات الداخلية للأجسادِ البشرية، الرئتين، والشرايين، الدم، والأدمغة، الشيء المُهم الذي يُستعمل في النهايةِ لتحقيقِ الانتصار في القضيةِ، التي ستُقدم مضمونها الأساس، وواقعها المفروض المُثير للقلوبِ، حتى تظهر أشكالًا أكثر اعتدالًا لإثباتِ مجيئها إلى الوجود» (Scarry, 1985: 137).

وعلى الرغمِ من أن الحرب هي واقع مرير، إلا أن العديد من الطرقِ التي يتم من خلالها التفكير والتحدث عن الحربِ، كثيرًا ما تفشل في التمسكِ بهذهِ الحقيقة الرئيسة للضررِ الجسدي. وبالنسبةِ إلى نوريس، فإن الموتى والجرحى يسقطون على نحوٍ مُنتظم ليصبحوا أرقامًا ظاهرة للعيانِ في البيئةِ المرئية للحربِ المُعاصِرة، بالإشارةِ إلى «عدمِ الاهتمام بالجسدِ البشري من جانب وسائل الإعلام التكنولوجية الواقعة تحت السيطرة العسكرية في نهايةِ القرن العشرين» (Norris, 2000: 231). ويرى بتلر على نحوٍ ذي صلة بأن البناء المُميز للردودِ المؤثرة من خلالِ «أُطر الحرب» يعني بأن بعض الأجساد ذات الأهمية أثناء الحرب هي فقط التي تُحصى وتكون ذات اعتبار، في حين أن الأُخرى غير مُعترف بها تمامًا كأجساد بشر، وتصبح مُبهمة ولا يُحزن عليها. وترى سكاري أن «حقيقة الضرر تميل إلى أن تكون غائبة عن الأوصافِ الاستراتيجية والسياسية للحربِ» (Butler, 2009: 12)، والتي غالبًا ما تتسم بالإنكارِ أو التحول العميق للتشويهِ الجسدي، بعمليةٍ تصبح «فارغة من المحتوى الإنساني ... وتصميم خريطة مُضللة للأحداثِ غير المُجسدة» (Butler, 2009: 70). وكما تُلاحظ سكاري، فإن مستوى التجريد قد يبدو مُلائمًا لأسلوبٍ فعّال من التفكيرِ الاستراتيجي. وبالرغم من ذلك، فإن مثل هذا التجريد يستبعد المخاوف الأخلاقية الأساسية من الميدان (Cohen, 1987; Zehfuss, 2011) . وبالنسبة إلى سكاري، فإن الضرورة الاخلاقية الأساسية وراء محاولة الاعتراف بطبيعةِ الحرب المُجسدة بشكلٍ أساس هي «أنه كلما وُصفت طبيعة الحرب بشكلٍ أكثر دقة، كلما زادت احتمالية فرصة إزاحتها ذات يوم بتغييرٍ هيكلي» (Scarry, 1985: 143).

ثانيًا: السوسيولوجيا المُهمِلة للحربِ

على الرغمِ من اختفاءِ الإشارة إلى الضررِ الجسدي في العديدِ من الطرقِ التي نُفكر ونتحدث بها عن الحربِ، إلا أن الحرب بوجهٍ عام وكما تمت مُلاحظتها كانت غائبة عن الخطابِ السوسيولوجي إلى حدٍ كبير، على الرغمِ من أهميتها المُستمرة والتي لا يمكن إنكارها في تشكيلِ تاريخ العالم الحديث. وكما يلاحظ برايتون (Brighton, 2011: 101) أن «القليل في الحياةِ الاجتماعية والسياسية يكون غير مُتأثر بالحربِ» والتاريخ مملوء بأمثلةٍ عن سُلطاتها المُختلفة المُعقدة في بعضِ الأحيان: التي تراوحت من العلاقاتِ الأساسية إلى منحِ وإثبات الذكورة إلى تمكينِ عدد لا يُحصى من النساءِ اللواتي تم تحشيدهن للعملِ في المجهودِ الحربي في أوروبا في القرنِ العشرين، ومن الأضرارِ والاعتداءات الوحشية التي تركتها على الجماهيرِ الأحياء والأموات، إلى أهميتها بالنسبةِ إلى التاريخِ وبروز الرفاهية العالمية، ومن تصنيفاتها العنصرية العنيفة غالبًا عن العدو، بدون وضمن دورها الأساس كساحة لتضمينِ والاعتراف بالمُهمشين والمُهاجرين الآخرين، إلى القصصِ وأداء الخدمة الوطنية والمُواطنة (Ware, 2012).

لذلك لم تدور الحرب ببساطةٍ أبدًا في ما يتعلق بنشرِ أدواتها ذات التأثير البعيد من العنفِ السياسي المُمارس على البلدانِ المُحيطة. وبالأحرى، فقد كانت بوتقة للتغيير الاجتماعي التاريخي الذي عمل باستمرار على تحولِ العلاقات الاجتماعية في صميمِ المُجتمعات (Barkawi, 2011). وبالرغم من ذلك، لم تكن الحرب الموضوع الذي أسرَ الخيال السوسيولوجي بانتظام، حتى إن سوسيولوجيا الحرب لا توجد كحقل فرعي منطقي مُهم يمكن تمييزه بمجموعةٍ من الأسئلةِ، والنقاشات والنظريات. ويرى بوسكيت (Bousquet, 2012: 180) أن السوسيولوجيا التقليدية الأساسية هي التي كانت سائدة بالنسبةِ إلى المُنظرين الاجتماعيين في القرنِ التاسع عشر، وبالتحديدِ ذات الطابع القديم، وبالتالي زيادة عدم الاهتمام بالحربِ، والتي افترضت «أن المُجتمع العالمي المُنبثق من المُجتمعاتِ البرجوازية والمُرتبط بالتجارةِ والتبادل التجاري، والموجّه بالمصلحةِ الذاتية الاقتصادية المنطقية، كان داعيًا إلى السلمِ بطبيعتهِ»[2]. حتى عندما برهن تاريخ القرن العشرين أن الاعتقاد خاطئ إلى حدٍ كبير، فإن الحرب تم التفكير بها غالبًا كاستثناء للحياةِ الاجتماعية والسياسية الطبيعية (Shaw, 1988)، أو كحدث مُنفصل في المكانِ والزمان (Cuomo, 1996)، عُد مركز ثقله وحضوره الأساس في «مكانٍ آخر» بدلًا «من هنا» (Shapiro, 2011).

(2) يرى ماليسيفيتش أن النمط البديل الميال إلى القتالِ في السوسيولوجيا الكلاسيكية لم يحظَ بتأييدٍ مع التقدمِ في القرنِ العشرين (Malesevic, 2010).

وعلى هذا النحو، وكما يُشير ماليسيفيتش (Malesevic, 2010)، بوجهٍ خاص في فترةِ ما بعد عام 1945 عندما نصبت السوسيولوجيا نفسها إلى حدٍ كبير كفرع معرفي، فإن تركيز التنظير السوسيولوجي انتقل أيضًا إلى تبني التفاؤل عبر الزمن (Joas, 2003). وتحول تركيزها على نحو أساس نحو موضوعات مثل الرفاهية، والتدرج الاجتماعي، والثقافة، والتعليم والصحة لكن بعيدًا من أي تحليلٍ مُستمر للعنفِ المُنظم، والذي كان يُعدّ كعلامة على فشلِ أو غياب التحليل الاجتماعي بدلًا من إنتاجه (McDonald, 2013: 8)، وابتعدت أيضًا عن النظرِ في أهميةِ التُراث المُجسدِ للحربِ والاستعدادات المُستمرة لتنظيمِ بنى وإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية[3].

وفي الأساس وضمن السوسيولوجيا التاريخية المُقارنة الويبرية، فقد تم تطوير أغلب التقاليد السوسيولوجية المُميزة بوصفِ الحرب. ويرى كلٌّ من تيلي (Tilly, 1975; 1992)، غيدينز (Giddens, 1987)، مان (Mann, 1986; 1993) وكولينز (Collins, 1975; 1986) أن ظهور الدول القومية البيروقراطية، الإقليمية، المركزية الحديثة، اتسم باحتكارِ وسائل العنف، وتوسيع عمليات المُراقبة وفرض الضرائب، وظهور أشكال جديدة من الانتماءِ والحقوق، التي كانت إلى حدٍ كبير نتيجة الحروب الطويلة، والحملات العسكرية الباهظة الثمن، وهي عملية تطور مشترك حيث إن «الحرب صنعت الدولة والدولة صنعت الحرب» (Tilly, 1975: 42). وحاول مثل هذا العمل تحليل التداخل المُعقد للعنفِ المُنظم، وتشكيل الدولة والرأسمالية أمر أساس لظهورِ الحداثة، مع التشديدِ على الاستقلالِ النسبي للقوةِ العسكرية. والتعبئة الشاملة للمجتمعِ، والحكومة والاقتصاد بالنسبةِ إلى الحروبِ العالمية في القرنِ العشرين، كانت دليلًا على قدرةِ الحروب جميعها على الإبادةِ لتجاوزِ منطق الحتمية الاقتصادية الوحشي (Shaw, 2005).

ومهما كانت نقاط القوة والضعف مُدرِكة تاريخيًا وسوسيولوجيًا لهذا التقليد، أو ذات فائدة له، لتسليطِ الضوء على تحولاتِ الحرب في الحداثةِ المتأخرة، فهي مُرتبطة في العديدِ

(3) يُشير ماكدونالد إلى الدورِ المهم للتخوفِ الجسدي من مختلفِ التحولات المُعاصِرة في العنفِ والحرب. على سبيلِ المثال، يرى أن ما يُحاول أن يبينه الجهادي غالبًا ما يُشير إلى الكشفِ عن المعاني الخفية من خلالِ المعارك المُجسدة (غير العادية)، ويشير إلى التخوفِ الجسدي من العنفِ المُتكرر بشدةٍ وغير السياقي كوسيلة أساسية لفهم هذه الحقيقة في العالم من ناحيةِ الحرب المُقدسة. ويُشير إلى دمج ضحايا أبو غريب في العَنفِ والصور الإباحية الخَيالية لمُعذبيهم، والانتشار الواسع والمؤثر لهذهِ العملية، هو مثال آخر للطرقِ المُعقدة التي تنتشر بها التجارب الخاصة والحرب بصورة مُتزايدة في مناطقِ مُختلفة بعضها عن بعضٍ. وبالنسبة إلى ماكدونالد فإن الخوف المُجسد من العنفِ البعيد وأنواع الجماهير والتصورات المبنية حولها، هي بالتالي مواجهات مُهمة في العالمِ حيث أُنشئت الحدود القديمة لاحتواءِ حرب لم تعد قائمة (McDonald, 2013).

من الحالاتِ بتحطم احتكار الدولة للعنفِ والتكامل الهيكلي (Kaldor, 2012) ، ومن المهمِ أن نلاحظ هنا أن الأبعاد المُجسِّدِة للحربِ – ومركزية العنف الجسدي، والقتل والإصابة – لا تحظى إلا باهتمامٍ تحليلي بسيط في هذهِ الاعتبارات. وكما يُلاحظ ماكدونالد (McDonald, 2013)، وغيدنز، فإن الاعتبارات الفيبرية لتحديثِ الحرب، تُشدد على الانضباطِ المُتزايد، والبيروقراطية، وإضفاء الطابع المهني على المؤسسةِ العسكرية الحديثة، وهي العملية التي يتحول من خلالها الجندي إلى «موزعٍ مُتخصص لوسائلِ العنف» (Giddens, 1987: 230). وبالنسبة إلى ماكدونالد فهذهِ اللغةُ مُهمة، الأمر الذي يُشير إلى أن الإصابة والقتل من المُحتملِ أن يكونا مساويين تحليليًا لأي شيء يتطلب درجة من التدريبِ الدقيق، مثل أن تصبح مُجهزًا للأطعمةِ الفاخرة (McDonald, 2013: 14 ـ 15). وهو يرى خاصة أنه عندما تمتد الحرب إلى خارجِ هياكلها الحديثة وعبر التدفقات العالمية للحداثةِ المتأخرة، فإن التحليل في المقام الأول من ناحيةِ النماذج البيروقراطية للفعلِ العقلاني، يستبعد الأهمية المُتزايدة للأبعادِ المُجسدِة والتجريبية لنماذجِ العنف المُعاصِرة.

وتوضح السوسيولوجيا التاريخية للحربِ أيضًا القوة المولدة للحربِ. وكما يرى ماكليش (MacLeish, 2013: 10 ـ 11) باختصارٍ أن «الحرب تخلق ما هو اجتماعي، وقواعد، وأمم وشعوب، بدلًا من مُجردِ إفساد، وتدمير وتخريب هذهِ الأشياء». وبدون شك فإن الحرب تتضمن القتل المُباشر لآلافٍ من الأجسادِ (Tirman, 2011) والاعتداءات المؤثرة على معنوياتِ السكان بالكاملِ (Anderson, 2010) والعنف البطيء الذي يُمارسه تدهور البيئة والبنى التحتية (Nixon, 2011)، والعنف الهيكلي المُتمثل بالاستثمارِ الهائل في القُدراتِ القتالية الحربية دون بناءِ القُدرات المحلية في مجالاتٍ بديلة مثل الرعاية الصحية أو خلق فرص العمل (Garrett ـ Peltier, 2011). لكن الحرب أيضًا كانت مولدة لتحولاتٍ لا تُعَد ولا تُحصى في مجالاتِ التعليم والطب، من الابتكارِ العلمي، إلى التخطيطِ الحضري، ومن الخدماتِ اللوجستية إلى التقديراتِ (Barkawi, 2011; Bousquet, 2012) . وتكون الحرب في بعضِ الأحيان مُدمرة بشدةٍ، وتعزل وتُميز، لكنها أيضًا تُنتج أشكالًا جديدة من التضامنِ والارتباط الاجتماعي. وفي التفكيرِ بالتحولاتِ الجذرية على عالمِ الحياة في نهايةِ الحرب العالمية الأولى، يشير بنيامين إلى أن:

«ما لوحظ في نهايةِ الحرب أن الرجال الذين عادوا من ميدانِ المعركة أصبحوا صامتين ... الجيل الذي ذهب إلى المدرسةِ على العرباتِ التي تجرها الخيول الآن وقف تحت السماء المفتوحة في مشهدٍ لم يبقى فيه شيء دون تغيير، ولكن الغيوم، وتحت هذهِ الغيوم، في ميدانِ قوة السيول والانفجارات المُدمرة، كان الجسد البشري الصغير والضعيف هناك» (Benjamin, 1969: 84).

وبالرغم من ذلك، فقد كان الأداء القوي للجسدِ من خلالِ ميدان القوة في الحربِ الذي وصفه بنيامين، تمت الإشارة إليه بتفصيلٍ أقل ضمن التفكير السوسيولوجي. في حين أن الاهتمام المُتجدد بتجسيدِ الحياة البشرية والفعل الاجتماعي كان ميزة مُثمرة جدًا للعلومِ الاجتماعية على مدى الثلاثة عقود الماضية (Shilling, 2007)، حيث أصبحت القضايا الجسدية أكثر شيوعًا في التنظيرِ السوسيولوجي والدراسات الجسدية المُنتشرة في العديدِ من الاتجاهاتِ التجريبية. وقد كانت موضوعات الحرب والعسكرة جديرة بالملاحظةِ إلى حدٍ كبير بسببِ غيابها عن مثلِ هذه التطورات[4]. وقد أصبح الجسد محط تركيز كبير من جانب الغرب، وكان الاهتمام العلمي الاجتماعي الغربي إلى حدٍ كبير بالجسدِ السلمي، وهو الجسد الذي تجاوز بالفعلِ ميدان القوة في الحربِ بتفاؤلٍ، ورغم أن الحرب قد عُدت مُنتجة ومُستهلكة بطرقٍ لا تُعد ولا تُحصى، إلا أن الجسد نادرًا ما كان يُنظر إليه على أنه تم تشكيله أو تحريكه من خلالِ الحرب، والإعداد للحربِ، أو إرث الحرب[5]. وهكذا فقد ظل تشابك الحرب والجسد هدفًا للاهتمامِ التحليلي المحدود والمتقطع للعلومِ الاجتماعية، الامر الذي أدى إلى ندرةٍ نسبية للمصادرِ النظرية حول كيفية صياغة هذا التشابك والتفكير به[6].

---

(4) على سبيلِ المثال، ضمن السياقات القانونية على الجسدِ مثل تيرنر (Turner, 1984) الجسد والمجتمع، أونيل (O'Neill, 1985) خمسة أجساد، فيذرستون، هيبورث وتيرنر (Featherstone, Hepworth, and Turner, 1991) الجسد: العملية الاجتماعية والنظرية الثقافية، شيلنج (Shilling, 1993) الجسد والنظرية الاجتماعية، تم إعطاء القليل من الاهتمامِ لموضوعِ الحرب. مُختارات حديثة مثل فريزر وجريكو (Fraser and Greco, 2004) الجسد: مجموعة قراءة الجسد، خمسة مُجلدات، مجموعة الجسد: المفاهيم النقدية المُستمرة في هذا الاتجاه، مُقتطفات من سكاري (Scarry, 1985) الجسد المُتألم كونه العمل الوحيد الذي يُعالج الحرب في كلا المجموعتين.

(5) الدور المهم لدراساتِ الجسد التي قام بها الياس (Elias, 1978) على عمليةِ التحضر في أوروبا، كان أحد التأثيرات المُهمة في تأسيسِ هذه الصورة الأساسية للجسدِ المُعاصر السلمي والمُتحضر.

(6) في الواقعِ، هو ليس من العلومِ الاجتماعية، لكن من السيرِ الذاتية والقصص التي أظهرت التجارب المُجسدة للحربِ بشكلٍ واضحٍ كموضوع بارزٍ ومُهم للمناقشةِ العامة. إن إعادة التكوين الجديد لأهوالِ الحروب الماضية في أدب الحرب والشهادات المكتوبة كان طاغيًا في القرنِ العشرين، واستمر حتى القرن الحادي والعشرين. في حين أن الأسباب التي تستند إليها مثل هذهِ الكتابة عن الحربِ هي مُعقدة وتطهيرية (قول الحقيقة)، وهو الواجب الذي يقوم به أولئك الذين يستطيعون الكتابة للذين لا يستطيعون ومحاولة لفرضِ بعض النظام اللفظي على الذي قد يبدو غامضًا (McLoughlin, 2009)، وكانت مثل هذه الكتابة بوجهٍ عامٍ أكثر تناغمًا لاستكشافِ الحالة الظواهرية غير الثابتة لكلِ الحياة الجسدية في زمنِ الحرب، بدلًا من محاولةِ فهم الحرب من ناحيةِ أسبابها، أو استراتيجياتها، ضمن سياقات السياسة المُستقبلية. إن البواعث الهامة للكثيرِ من الكتاباتِ عن الحربِ هي لعرضِ عدم القدرةِ على إيقافها بانتظام، وتعذر صنع الإحساس الكافي في ظلِ تشويش الحرب المُربك، وعدم جدوى التوضيح لحقيقةِ الحرب الساحقة. إن البحث عن بعضِ الأُسس ذات المعنى، هي غالبًا ما تؤدي إلى الكتابةِ عن الحربِ للتركيزِ على «المحنةِ الجسدية والإهانات التي تفرضها الحرب على الجسدِ» (Rau, 2010: 3).

ثانيًا: العلاقات الدولية النسوية

لقد تم تناول موضوع الحرب بالأساس من ناحيةِ الأسباب والاستراتيجيات والأهداف النظرية ضمن مجالات أُخرى من خلالِ التقسيم الأكاديمي للعملِ، مثل الدراسات الأمنية والتاريخ العسكري والعلاقات الدولية. ويرى برقاوي أن الحرب قد تم تفكيكها وتجزئتها كهدف للتحقيقِ عبر هذهِ المجالات، وعلاوة على ذلك فـ «لا الدراسات الأمنية ولا العلاقات الدولية، فضلًا عن النظريةِ، قد استعلمت عن الحربِ كمجموعة من العلاقاتِ والعمليات الاجتماعية، في عالمٍ صُنع إلى حدٍ كبير من خلالِ التاريخ المُستمر للعنفِ المُنظم، نحن نفتقر إلى علم اجتماعي للحربِ» (Barkawi, 2011: 704). ويميل مثل هذا التحليل إلى إسقاطِ المُراعاةِ المُسهب بها للتجسيدِ والانتهاكات والأضرار الجسدية في الداخلِ المُظلم للحربِ. ويرى جبري في كتاباتهِ عن العلاقاتِ الدولية أن الأجساد» لا تُعد فرعًا معرفيًا ناضجًا يهتم بتجريداتِ النظام الدولي» (Jabri, 2006: 825). وبالرغم من ذلك، فبالاعتمادِ بوجهٍ خاص على المعرفةِ من العلاقاتِ الدولية النسوية، فقد وضعت كريستين سيلفستر في سلسلةٍ من المنشوراتِ الحديثة (Sylvester, 2011; 2012; 2013) منهجًا لدراسةِ الحرب، والذي يُعد سوسيولوجيًا بشكلٍ أكثر وضوحًا من منهجِ العلاقات الدولية التقليدي الذي استُعمل في الموضوعِ. وتسأل كريستين: «ماذا لو كانت العلاقات الدولية قد غيرت وجهة نظرها بشكلٍ مُعتاد حول الحرب وأن لا تبدأ مع الدولِ، والمُنظمات الأساسية، والاستراتيجيات... وأن لا يكون هدفها البحث عن أسباب الحرب، كما كان الحال في كثيرٍ من الأحيان؟ ماذا لو فكرنا بالحربِ كتجربة، كما يُلاحظ الناس العاديون ويُعانون جسديًا وعاطفيًا بالاعتمادِ على مواقعهم؟» (Sylvester, 2012: 483). وبالنسبةِ إلى سيلفستر فإن الناس العاديين هم من العواملِ المُهمة، والمُشاركين في التجاربِ الجيوسياسية العالمية، على الرغمِ من أنهم غائبون غالبًا عن الحساباتِ السائدة للعلاقاتِ الدولية، والسياسة والصراع.

ويتلخص التركيز الأساس لعملِ سيلفستر بمحاولةِ الانتقال من العلاقاتِ الدولية إلى فهمِ «الحرب كميدان للتجاربِ بدلًا من مجموعةٍ من الأسباب والارتباطات والجهات المُجردة» (Sylvester, 2013: 13). وترى كما هو الحال مع المُغايرةِ الجنسية، والزواج أو الأسرة، فيمكن عد الحرب كمؤسسة اجتماعية باقية ذات مواقع مُتعددة للسلطةِ والقوة، وهي المؤسسة التي يُشارك بها الناس العاديون بطرقٍ مُتعددة كل يوم – « كمُقاتلين، نعم، لكن أيضًا كنادبين، مُحتجين، ومتحمسين، ومتخصصي كومبيوتر، وأفراد طبيون، ومُصممي أسلحة، وفنانون، وروائيون، وصُحفيون، ولاجئين، ومُبشرين، ورجال دين، وجنود أطفال، وأطفال مدارس» (Sylvester, 2013: 4).

في الحقيقةِ، وبالنظرِ إلى الطبيعةِ العالمية للتدفقاتِ الاقتصادية، والهجرة والإعلام المُعاصر، ترى سيلفستر أن القلة في عالمِ اليوم المُترابط قد ظلوا معزولين عن الاتصالِ بالحربِ «أن كل شخص لديه تجارب حرب» (Sylvester, 2013: 5) حتى لو كانت كل «الجهات الفاعلة ستواجه العنف الجمعي على نحوٍ مُختلف بالاعتمادِ على مواقعها، ومستوى وأسلوب المُشاركة، والنوع، والقانون الأخلاقي، والذكريات، والوصول إلى التقنياتِ» (Sylvester, 2011: 125). إن الحرب أبعد ما تكون استثنائية في فهمِ سيلفستر آنذاك، وهي ترى أن التحليل يحتاج إلى الاشتراكِ مع هذا الامتدادِ الواسع للحربِ بشكلٍ اعتيادي (Sylvester, 2013: 3)، والتداخل مع الحربِ بدلًا من الاهتمامِ السائد بالعلاقاتِ الدولية وأسباب إعلان الحرب أو توقيع اتفاقيات السلام.

وترى سيلفستر أن من البديهي «أن تُجرب الحرب من خلالِ الجسد، وهي التركيب الذي لديه القوة لاستهدافِ وإصابة الآخرين فيها وتستهدف الحرب أيضًا القُدرات» (Sylvester, 2013: 5) وترى سيلفستر أن الجسد يواجه الحرب من ناحيةِ موجهين اثنين أساسيين – «الروابط البدنية والعاطفية من خلالِ الحرب التي يعيشها الناس» (Sylvester, 2013: 5). ويوفر هذا أسلوبًا تنظيميًا أساسيًا لإلقاءِ نظرة عامة تحليلية على الحربِ كتجربة جسدية. إضافة إلى العلاقاتِ الحميمية البدنية والعاطفية للحربِ التي تحدث عندما يتشوه الناس، ويُغتصبون، ويُضربون، ويُقتلون. وتلاحظ سيلفستر كيف يمكن أن يكون الناس بعيدين جسديًا عن مراكزِ العنف، لكنهم ما زالوا مُشاركين بشكلٍ وثيق وبفاعليةٍ بالحربِ بطرقٍ مادية وعاطفية، على سبيلِ المثال في إعادةِ تأهيل الجرحى في الحربِ، أو في الاحتجاجاتِ، وأيضًا ابتعاد الناس عن الحربِ جسديًا وعاطفيًا في حياتِهم العادية، وهم يتأثرون فقط بشكلٍ غير مباشر عندما يرون الحرب على التلفزيون ويطلعون عليها كجزء من المناهجِ الوطنية (Sylvester, 2012: 496). ومن المهمِ مُلاحظة أن أولئك الواقعين جسديًا في مراكزِ عنف الحرب أيضًا هم غالبًا ما يجبرون أنفسهم على الاحتفاظِ بالضبطِ والتباعد العاطفي (Ben ـ Ari, 1998; Hinton, 1998). ويصف ماكليش (MacLeish, 2013: 132) بشكلٍ ذي صلة العمل العسكري الواسع بأنه عديم الشعور، ويصبح هناك تظاهر بالسيطرةِ على «الإدراكِ الذاتي، والعواطف، والألم الجسدي من جانب الجنود والأزواج، والضبابية المفروضة مؤسسيًا على التداوي، والانضباط العاطفي والجسدي، والتحمل المُرغم».

وتوضح سيلفستر أيضًا العديد من الأفكار الأساسية البديهية من الدراساتِ النسوية للحربِ والعسكرة[7]. **أولًا**، غالبًا ما تكون حياة النساء مُتوترة بالفهمِ العادي للحربِ، على

(7) انظر على سبيلِ المثال: (Cockburn, 2007; Cohn (ed.), 2013; Enloe, 2000; Kronsell and Svedberg (eds.), 2012; Parpart and Zalewski (eds.), 2008; Sjoberg, 2013; Sjoberg and Via, (eds.), 2010).

سبيلِ المثال قد يكون من قبيلِ التجربة الأكثر دقة أن نتحدث عن سلسلةٍ مُتصلة من العنفِ والعلاقات بين الجنسين المُستندة على العنفِ بدلًا من أي تحديد واضح بين أوقات الحرب والسلام (Cockburn, 2009). لكن **ثانيًا**، إن تجارب النساء في الحربِ تحدث بطرقٍ مُتنوعة ومُعقدة، بالتأكيدِ كضحايا فعليين للإصاباتِ، والقتل والعنف الجنسي (Olujic, 1998; Leatherman, 2011) ومن خلال الاستدعاء الخطابي لأجسادهِن كأهداف أساسية تسعى الرجولة المُعسكرة لحمايتها (Zarkov, 2007)، لكن أيضًا كعاملات مُشتركات بشكلٍ رئيس في جهودِ الحرب من خلالِ صناعة الأسلحة أو إعادة التأهيل الطبي، إضافةِ إلى كونهن الموفرات غير المُعترف بهن للعمالةِ العاطفية والجنسية التي تدعم الحياة العسكرية (Enloe, 2000) أو في الحقيقةِ كمُقاتلات في الجماعاتِ المُعارضة شبه العسكرية والمُسلحة في «الحروبِ الجديدة» (Coulter, 2009; MacKenzie, 2012) وعلى نحوٍ متزايد في جيوشِ الدول الغربية (Mathers, 2013). وبالرغم من ذلك فإن تجارب النساء الجسدية نادرًا ما يُنسب إليها أهمية تاريخية في دراسةِ الحرب، وهي بالتأكيدِ وجوديًا ليست خارج «مصفوفة الحرب» (Jabri, 2010). وعلاوة على ذلك، فإن الفحص المُفصل لتجاربِ الحرب العديدة لكلٍ من الرجالِ والنساء هو العامل الأساس في مشروعِ سيلفستر «لجذبِ أجساد وتجارب الحرب وإخراجها من التشابكاتِ التي أنشأتها النظريات التي تعمل على مستوياتٍ أعلى من التحليلِ والكشف عنها كعناصر مُهمة في الحرب» (Sylvester, 2012: 503)[8].

ومن الموضوعاتِ البارزة بشكلٍ خاص للعديدِ من التقاريرِ الإثنوغرافية والأدبية لتجربةِ الحرب التي تعتمد عليها سيلفستر هي المسارات المُعقدة والمُتحولة وانسيابية التجارب في وقتِ الحرب. وهي تُلاحظ، بشكلٍ خاص على المستوى اليومي في ما يتعلق بسياسةِ الشخصية للبقاءِ والتأقلم كيف أن الحرب غالبًا ما تكون مُجربة من خلالِ مجموعة مُعقدة وعنيدة من التعريفاتِ المُتقطعة والتعديلات التكتيكية للولاءِ، والتنكرات المُجسدة والتمويهات المُعقدة للهويةِ الغامضة، والتفاوضات المرنة بشأنِ كل ما كان مُحددًا من الإمكاناتِ الفعالة، والتي تظهر بشكلٍ عابر وفجأة داخل فوضى الحرب. وبالنسبةِ إلى سيلفستر، فغالبًا ما يكون هناك في داخلِ الحرب اختلاف أساسي بدأنا بفهمهِ من جانبٍ، بين تجارب الناس المُجسدةِ

(8) من المُهم أن نُشير إلى أنه على الرغم من أن هناك رفضًا مبدئيًا للكثيرِ من التجريدِ النظري الذي تم فَهم الحرب من خلالهِ تاريخيًا في عملِ سيلفستر، إلا أنها لا تلتزم بأي شكل من الأشكالِ بالتجاربِ الساذجة التي ترى تجارب مُعينة كمركز أساس لمعنى الحرب الحقيقي، أو التشديد على الوجودِ غير الصعب لترجماتٍ بسيطة بين تجربة الحرب ومعرفة الحرب. وبالأحرى فإن أصناف وأنماط التجربة تُفهم على أنها إعادة توجيه تحليلي ومنهجي، وهي التي تدعو إلى توسيع نطاق التركيز الضيق على الحربِ لتشمل مراكز الحرب المُتعددة، والحياة اليومية والعلاقات الاجتماعية، كجزء من عمليةِ فتح الأبواب للآخرين للدخولِ في معاييرِ المعرفة والفهم (Sylvester, 2013: 99).

بشكلٍ فعلي للصراعِ وبين الخرافات المؤسسية عن الهويةِ، والرجولة والمجد في الحربِ من جانبٍ آخر، إضافةِ إلى المقولاتِ المُعقدة التي يُنشئها المُنظرون الغربيون على الأغلبِ حول مُقاضاة الحرب[9]. وهي ترى أن المُهمة الأساسية هي للبحثِ بشكلٍ أكثر تفصيلًا في الطرقِ المُتعددة والمُختلفة على الأغلبِ التي يُجرب بها الناس في مواقعٍ مُتعددة ويرون التوقفات والتغيرات التي تحدث لحياتهم قبل وخلال وبعد الحرب. وذلك من خلالِ الاهتمام التحليلي بمثلِ هذهِ الحياة المُجسدة، إذ قد يكون من الأفضلِ أن «نُعرف الحرب ككل شامل يملك حياة مُزدحمة جنبًا إلى جنبٍ وأحيانًا تحديًا لما يقوله رجال الدولة، والجيوش، والاستراتيجيون، والمتخصصون بالعلاقاتِ الدولية حولها» (Sylvester, 2012: 503).

ثالثًا: ممارسات الحرب المُجسدة

وإلى جانب هذا العمل ضمن العلاقات الدولية النسوية، فقد تم تطوير أجندة تحليلية ذات صلة بالمعرفةِ السوسيولوجية المُتشكلة حديثًا من جانب مكسورلي (McSorley, 2012; 2013) إضافةِ إلى العملِ الإثنوغرافي للقتالِ الحربي من جانب هوكي (Hockey, 2009; 2013) وهيغيت (Higate, 2013) والأنثروبولوجيا الطبية المُهتمة بشكلٍ خاص بقُدامى المُحاربين في حروبِ الولايات المُتحدة الأخيرة (MacLeish, 2013; Wool, 2013) . إن عناصر هذا العلم يمكن أن تُسهم في تطوير سوسيولوجيا مُجسدِة للحربِ والتي سيتم النظر بها في القسم الآتي.

يرى شو (Shaw, 2005: 1 ـ 40) أن «عيب أغلب النظريات الاجتماعية للحربِ والعسكرة هي ... أنها لم تعد الحرب كمُمارسة، أي ما يفعله الناس فعلًا في الحربِ». وبالنسبةِ إلى مكسورلي (McSorley, 2012) فإن إحدى الطرق الأساسية لمحاولةِ مُعالجة هذا الإهمال، هي من خلالِ التركيز التحليلي الواضح على نحو كبير على المُمارسات المُجسدة التي تحدث من خلالها الحرب والعسكرة. وعلى الرغم من ذلك، وكما تُلاحظ سيلفستر، فإن تراكيب المشاعر والتجارب المُعاشة التي تُشكل الحرب كمؤسسة اجتماعية هي مُتعددة ومتنوعة،

(9) وهذهِ تتضمن على سبيلِ المثال التحول المُنتظم لجوانبِ المُقاتلين في العديدِ من الصراعاتِ، والادعاء الكاذب بوضعِ الجريح أو الضحية للوصولِ إلى المواردِ الإنسانية (Utas, 2005) والتغلب على القراراتِ غير المُختارة بأن يكون هناك مُقاتل أنثى بدلًا من تبني المواقفِ السلبية (Coulter, 2009)، والرفض العاطفي والجسدي العنيد لقبولِ شروط الحياة المُجردة المفروضة ((Courtemanche, 2003; Shilling, 2008. انظر أيضًا مكسورلي في ما يتعلق بالمفاوضاتِ غير الثابتة التي استلزمتها حالة من الارتباكِ الدائم، والشك والقلق في نظامِ التفاعل اليومي في الشيشان زمن الحرب (McSorley, 2015).

ومن الواضحِ أن تطوير أجساد المُقاتلين وقُدراتهم القتالية ضمن الجيوش والصدى الأوسع لمشاريعِ الأجساد العسكرية عبر المجالِ الاجتماعي، هو أحد الأبعاد المُهمة لصنعِ الحرب وتنفيذها. وكما يُشير ماكلاش (MacLeish, 2013: 11) «فإن المسألة الصعبة للجسدِ هي امتلاكه للمادةِ الأولية القابلة للاستهلاكِ وهي أكثر المسائل ضرورية... ولا يمكن للحروبِ في العراق وأفغانستان أن تقوم بدون الوجود المادي لعشراتِ الآلاف من هذهِ الأجساد». وبشكلٍ ذي صلة، يرى باشام (MacLeish, 2013: 140) أن النظر في كيفيةِ أداء الجنود وتجربة الحرب والتأهب الحربي، قد يساعدنا في التفكيرِ بالكيفية التي تقوم بها الجغرافيا السياسية بتجسيدِ الحرب.

وهكذا، فإن مُمارسات الحرب المُجسدة تتضمن المزيد من الانضباطِ وأنظمة التدريب الأساسية التي يتم من خلالها تنمية مهارات الجندي وقُدراته وردود أفعاله وعاداته وتطويرها ومُقاومتها في الواقعِ (Newlands, 2013). ومثل هذا التركيز التحليلي على إنتاج الأجساد الحربية، له تاريخ تحليلي مؤكد، ولو أنه بسيط[10]. على سبيلِ المثال، بحث مكنيل (McNeill, 1997) كيف أن مُمارسات التدريب والسير معًا بنفسِ الوقت تُعزز العلاقات القوية، وهي أساسية في خلقِ روح الانتماء العسكري عبر التاريخ. واكتشف فوكو (Foucault, 1977) العسكرية على نحوٍ معروف كمُختبر أساس للسلطةِ الانضباطية التي تخضع فيها أجساد المُجندين، وفي النهايةِ تخضع لمُمارساتٍ مُختلفة من التحولِ الجسدي والتي من خلالها يتم غرس الترتيبات والقُدرات العسكرية المُحددة. وكما يُشير هيغيت (Higate, 2013: 140) فإن الهدف النهائي من هذا التدريب العسكري المُجسد «هو إعادة تشكيل هوياتهم الجسدية مع الأولوياتِ الضرورية للأهدافِ العسكرية».

وبالاعتماد على البياناتِ الإثنوغرافية فقد اكتشف هوكي (Hockey, 2013) مجموعة القُدرات الجسدية والمُمارسات الحسية التي تطورها وتنشرها قوات المشاة العسكرية أثناء قيامهم بعملهم. وقد راجع بالتفصيلِ التصاميم المُنسقة الماهرة للدورية، وإحساسها القوي بالوقتِ المُشترك والحركة الجماعية الآمنة، وما لا نهاية له من تدريباتِ الأسلحة التي تُرسخ العلاقة ما قبل التأملية مع البندقيةِ، وفي النهايةِ يتم التفكير والشعور بامتدادِ الجسد، والتكيف مع الطبيعةِ التي تُعزز القدرة للجُندي للتعاملِ مع المحنِ والبرد، والمؤثرات التي تستحوذ على الجسدِ. وبوجهٍ خاص، فهو يُشير إلى كيفيةِ عسكرة الحواس

(10) انظر على سبيلِ المثال وودوارد (Woodward, 1998) ولاندي (Lande, 2007). كما يُلاحظ هوكي (Hockey, 2013)، أن هناك دراسات قليلة نسبيًا تحاول التعامل مع الدراساتِ المُجسدة بشكلٍ مُباشر في البحثِ عن حياةِ الجُنود، وذلك يعود بصورةٍ عامة إلى الصبغةِ الواقعية لعلمِ الاجتماعِ العسكري.

ومواءمتها لتمييزِ العدو والتهديد. وتطوير المُمارسات الحسية المشكوك بها يحدث عبر مراكز الإحساس مُتضمنة زيادة الوعي الشمي بالروائحِ الثابتة التي تشير إلى وجودِ العدو، والتنبه السمعي للتغيراتِ غير العادية في المشهدِ الصوتي العادي مثل الصمت الغريب، والطريقة الساخرة للبصرِ التي تقوم بمراقبةِ وتحليل الأرض باستمرارٍ من حيثِ الحماية والمخاطر المُحتملة.

وبالتالي، يرى هوكي أن الجُند المشاة يُظهرون نوعًا مُعينًا من المُشاركةِ الجسدية مع العالمِ ويعيشون «بوضعٍ جسدي غاية في الاهتمام» (Csordas, 1993) ويتم تضمين هذا الوضع واستدعاؤه في بعضِ الأحيان، من خلالِ «تشغيل» الهتاف المهني. وبالنسبة إلى هوكي، «فإن هذا الكلام هو الوحيد الذي يذكر التجسيد في العالمِ الخاص للجُندِ المشاة» (Hockey, 2013: 102). هذا الخوف الحسي القلق إزاء العالم يصبح جزءًا راسخًا من تعودِ الجنود على ردودِ الأفعال العسكرية للتهديدِ المُحتمل في المواقفِ المضغوطة التي يصعب التفكير بها، إضافةً إلى كونهِ راسخًا بشكلٍ لا يُصدق بمرورِ الوقت. ويلاحظ هيغيت (Higate, 2013) كيف أن عمل مُتعهدي الأمن المُخصصين يعتمد على استمرار هذا النمط من الوعي بالأوضاعِ ومجموعة المهارات المُجسدة التي تم تطويرها في التدريبِ العسكري السابق. وهكذا فإن تزايد الاهتمام العالمي بالمؤسسةِ العسكرية يعتمد أساسًا على ثباتِ هذه المُمارسة الحسية، وكذلك على الرغبةِ في زيادةِ حدة الحرب الاحترافية وإبهاراتها، والتي غالبًا ما تكون الرواسب العاطفية التي تُعزز الرغبة بالتواصلِ الخاص شكلًا من العملِ الجسدي ما بعد الحياة العسكرية.

وبشكلٍ ذي صلة، تُشير وول (Wool, 2013) في تحليلٍ إثنوغرافي في ما يتعلق بالتحولاتِ في حياةِ الجنود الأمريكان بعد تجاربهم الكبيرة في حروبِ العراق وأفغانستان، إلى عدمِ القدرة على تغيير ما هم عليه عند العودة من الحربِ، وما يرتبط بذلك من صعوباتٍ شديدةٍ في إعادةِ توجيه إيقاعات الحياة الاعتيادية. وطورت تحليلًا يؤكد بوجهٍ خاص أهميةِ الحركة في أوقاتِ الحرب كجزء أساس لفهمِ العالم، وهي ترى أن تجربة الوجود والتحرك في منطقةِ الحرب يمكن أن تؤثر في التحولاتِ الوجودية العميقة التي تُغير بشكلٍ قطعي تجربة الوجود والتحرك في أي مكان: «تبقى هذهِ (التجارب) وتصبح جزءًا من التأثرِ بكلِ الفضاءات التي شاهدها وتحرك من خلالها الجُنود... هذا التأثر لا يُجرب بدقةٍ تمامًا كتحولات أجسادهم، وإدراكهم وحواسهم وحركاتهم الخاصة، بل هو تحول الفضاء نفسه... داخل خطوط الرؤية، ومسارات الهروب، وجيوب الخطر المُحتملة» (Wool, 2013: 17). وبالتالي يمكن أن يصبح العالم المادي الدنيوي بعد المعركة، مكانًا تجريبيًا حديثًا، حيث إن المعرفة التجريبية الجديدة عن ضعفِ الأشياء الصلبة، مثل الأجساد، والسيارات، والمباني، قد حولت تجربة الرؤية، والشعور، والتحرك في العالمِ» (Wool, 2013: 19). وكبديل للأطرِ الطبية السائدة

حاليًا لفهمِ صراعات ما بعد الحروب من ناحيةِ الانقطاع والاضطراب النفسي، تُلفت وول الانتباهَ إلى بنيةِ واستمرارية التجربة المُجسدة، بالتشديدِ على أن الأجساد المُدركة تتحرك لمواجهةِ مُتطلبات إعادة التوجيه والعودة إلى حظيرةِ العالم بعد الحروب. وترى أن «تحليلات التحرك هذهِ توضح شعور جُنود العالم الجديد بالدوارِ في أوطانهم، بالإشارة إلى التعاملِ مع الوجودِ بدلًا من الأمراضِ كأساس لفهمِ قضية الجنود الأمريكان بعد الحروب» (Wool, 2013: 1).

وهذه المُمارسات الجسدية في الانضباطِ، والإدراك والتحرك والتي تُنتج وجودًا عسكريًا مُستمرًا، موجودة بشكلٍ حاسم جنبًا إلى جنبِ الأنظمة العسكرية، للمحافظةِ على الجسدِ ورعايته، وكذلك ضمن مجموعة أوسع من العلاقاتِ الاجتماعية وشبكات تقديم الرعاية والألفة التي يكون الجُندي بضمنها. وفي وصفِ ماكليش للحياةِ اليومية في قاعدةِ فورت هود العسكرية في تكساس، فهو يرى أن جثث «الجُنود» هي ليست مؤشراتٍ نهاية للسلطةِ، بل بالأحرى هي مواضع تلتزم بها وتعمل كـ «مُرحلات» تنتقل بها إلى أجسادٍ أُخرى وأُخرى» (MacLeish, 2013: 13). ويفهم ماكليش جسد الجُندي على أنه ليس بؤرة تركيز محدودة بالنسبةِ إلى تحليلاتِ الحرب، «لكن كنقطة تقدم حاسمة لفهمِ التيارات والتبدلات المؤثرة التي يشترك بها الجُنود: الآثار المُعاشة من الحربِ» (MacLeish, 2013: 13). إن الواقع الجسدي للجندي في نهايةِ المطاف يمكن توظيفه بالقوةِ لتدميرِ الأجساد الأُخرى، والتعرض المُلازم للقوةِ الذي يمكن أن يطفأ حياتهم الخاصة بأي لحظة. ويرى ماكليش أنه لا توجد هناك قصة حقيقية ذات معنى تُفسر حقائقِ الموت والتدمير الفظة هذهِ وإمكانية احتواء مواجهتها، باستثناءِ الغرائز الوحشية المكبوتة للجنودِ. وعلى هذا النحو، فإن صدى هذهِ الحقائق المُجسدةِ للتعرضِ المُستمر للأذى والثبات الكبير يبدأ بالتوضحِ، لإعادة تكوين وتحديد روابط الألفة والرعاية الأوسع التي يشترك بها الجُندي.

وبالاعتمادِ بشكلٍ خاص على تحليلِ بتلر (Butler, 2009) للطبيعةِ غير المُستقرة والدائمة التأثر والمُعتمدة بشكلٍ أساس على التجسيدِ البشري(11)، يرى ماكليش أن الضعف «ينتشر خارجًا من الجُندي إلى الأشخاص والمؤسسات المُرتبطة به... كنوع من التلوثِ المُنتج الذي هو أقل ضغطًا أو إخلالًا بالارتباطاتِ من عناصرِ الارتباطات نفسها» (MacLeish, 2013: 16 ـ 17). وعلاوة على ذلك، فإن الضغوط ونقاط الضعف التي تستوعبها الأُسَر والمُجتمعات خلال الانفصالات الجسدية التي تستلزمها الجولات العسكرية، لا تنتهي بانتهاءِ هذهِ الجولات ولا يمكن نقضها بسهولةٍ. وبالنسبة إلى ماكليش،

(11) بالنسبة إلى بتلر، «الجسد ظاهرة اجتماعية: وهو مكشوف للآخرين، وغير مُحصن بسببِ وضوحه» (Butler, 2009: 33).

فإن التجارب المُجسدة للجُندي يتردد صداها بقوةٍ من خلالِ إعادة تكوين هياكل أوسع من المشاعرِ التي يحبها «كل من يؤهل ويُنقل إلى خارجِ الصدمة ورعب الحرب» (MacLeish, 2013: 178). وبحسبِ تفسيراتهِ، فإن الحرب تُثار «بطرقٍ جانبية عرضية – ليس فقط من خلالِ عبوة ناسفة أو رصاص المُتمردين، لكن أيضًا من خلالِ الذعر الكبير، والخوف الشديد، وشكوك الأطباء، وعدم فهم الحبيب، أو عناد البيروقراطيين – لتُحدث تأثيرات: تتمثل بالانتقالاتِ المُفاجئة، والزيادات، والطبقات، والانتفاضات المُفاجئة الواقعة بين اهتمامات أُخرى، والضغوط والعلاقات» (MacLeish, 2013: 13).

إن الصدى الأوسع لعوالمِ الجُنود المُجسدة هو أيضًا محط اهتمام في تحليلي، وذلك لأهميةِ اللقطات المُسجلة بكاميراتِ الفيديو المُثبتة على الخوذةِ، في وسائلِ الإعلام العامة الحديثة في ما يتعلق بالصراعِ في أفغانستان (McSorley, 2012). بتناقضٍ كبير مع التجريدِ والتضمين الأساس للميديا سكايب ذات التقنية العالية «الحرب الافتراضية» (Ignatieff, 2001). وتعمل اللقطات المأخوذة من خوذةِ الجُنود على تزويدِ المُشاهد بالانغماسِ في الأرضِ بحركةٍ دورية إيقاعية، وبالإجراءاتِ الروتينية الداخلية واللمسة الودية للحياةِ البسيطة بشكلٍ أساس، وبالحالاتِ العميقة والمخاطر الجسدية المُترتبة على «الاتصالِ». وعلى هذا النحو تُقدم دعوة للمُشاهدِ «لتشغيلِ» نمط جسدي معين من الانتباهِ والاجتذاب الثقافي المُغري بأشكالٍ عسكرية معينة من السلوكِ الحسي. وأرى أن الجندي الغربي صاحب الخوذة المزودة بكاميرا أصبح تركيبًا أساسيًا في ظهورِ نظام مُعاصر مُعين من «الحربِ الجسدية»، وعلاوة على ذلك فإن «نظام الإحساس» الذي أصبح مُهيمنًا خلال حرب أفغانستان، أصبح مُمارسًا حاليًا من جانب جمهورٍ غربي أوسع. وقد أصبحت الإيقاعات الجسدية والمُمارسات الحسية للجنودِ أسلوبًا أساسيًا يتم من خلالهِ جلب المخاوف العامة الأوسع من الحربِ، وفهم أهداف واستقامة السلوك العسكري المُنشأ والمُنجز.

وهذا لا يعني أن سياسة مُعينة من النظامِ القائم على «الحربِ الجسدية» يمكن قراءتها ببساطةٍ، فأصداؤها مُعقدة ومُتعددة ومُتناقضة أحيانًا. وبالتأكيدِ عندما لا تكون الأجساد مرئية ولا يتم الشعور بأنها في قلبِ المواجهة، ستكون الحرب مُعرضة لاتهاماتِ الزيف والنفاق الأخلاقي (Ignatieff, 2001; Shaw, 2005). وقد يكون هذا مُهمًا بشكلٍ خاص في حالةٍ مثل أفغانستان حيث كانت الحرب طويلة وأهدافها مشوشة ومُتنازعًا عليها. وبالتالي، فقد تكون «الحرب الجسدية» في المقامِ الأول أسلوبًا يتم من خلالهِ إعادة إحياء مثل هذا الصراع – » إعطاء معنى أخلاقي أو تعبيري مُتجاوِزًا مُجرد الأداة»

(Behnke, 2006: 938; Coker, 2004)[12]. وقد يكون التركيز هنا على الإثارةِ، والجرأة والضعف في تجنيدِ الجنود مؤديًا بالدرجةِ الأساس إلى إضفاءِ الشرعية لاستمرارِ الحرب. وبالرغم من ذلك، فإن تزايد بروز المخاطر والإصابات الجسدية وفق نظامِ الإحساس هذا يمكن أن يكون محسوسًا أيضًا عند بعض الناس كدليل أساس للانحلالِ ولاجَدوى الحرب المُستمرة. وبعيدًا من الشرعيةِ، فقد يكون ذلك بمثابةِ تقديم للرواسبِ الانفعالية الناجمة عن الانسحابِ النهائي من المعاركِ المُمتدة. وبالرغم من ذلك، فإني أرى بالدرجةِ الأولى أن الصدى المُختلف والشديد لهذا النظام من «الحربِ الجسدية » يعني أن الصراع في افغانستان أصبح مؤخرًا مُدرَكًا وملموسًا أكثر فأكثر[13].

وبالمثلِ، فقد رأيت أن تحليل النزعة العسكرية يجب أن يكون مُهتمًا بأبعادها المُجسدة، والحسية، والعاطفية (McSorley, 2013). وغالبًا ما تُظهر النقاشات التقليدية للنزعةِ العسكرية انحيازًا معرفيًا من حيثِ تركيزها على مواقف، ومعتقدات أو أيديولوجيات عسكرية مُحددة[14].

وبالرغم من ذلك، كما تُلاحظ لوتز (Lutz, 2009)، فعلى الرغمِ من القبولِ غير النقدي بشكلٍ كبير في الولاياتِ المتحدة لما تسميه لوتز «الوضع الطبيعي العسكري» فنادرًا ما يُفصح الناس بأي تفصيلات عن المُعتقداتِ العسكرية باعتبارها فكرة واضحة من خلالِ مجموعة من المبادئِ العقلانية المُتعلقة بالضرورةِ بالاستعدادِ للحربِ وشرعية الدولة التي تملك قوة عسكرية كبيرة. وبالأحرى، غالبًا ما يكون ذلك الحال من خلالِ المُمارسات والتعابير المُجسدة ماديًا التي تفترض الشكل الواسع والدقيق للنزعةِ العسكرية ضمنيًا بحيث تصبح شيئًا غير مُفكر به، لكن يتم الشعور ببساطةٍ بأنها صحيحة عادةً، وغالبًا من عمرٍ مُبكر[15]. وفي تحليلِ كيفية دعم الحملة العسكرية الأخيرة، التي تتعلق بالبدانةِ غير المسموح بها في

(12) تروي العديد من أفلام الحرب حكايات إعادة الجاذبية، حيث يُعاد تعريف الغرض من الحربِ بمصطلحاتٍ وجودية أو مَرجعية بشكلٍ مُتزايد، مثل القتال من أجلِ انقاذ الجنود بنجدتهم من كل جانب، ودعمِ المُحاصرين، وانقاذ الشَرف من السقوطِ (Wetta and Novelli, 2003).

(13) بالطبعِ، من المُهم أيضًا تذكر أن نظام «الحرب الجسدية» هذا لا يُقدم الصراع كوسيلة واسعة النطاق من التجاربِ المُجسدة. إنه مُرتبط قطعًا بالتجاربِ المُجسدة ونقاط ضعف الجنود الغربيين، بدلًا من تلك الخاصة بالمُقاتلين الآخرين، والمواطنين، والضحايا أو غيرهم ممن تأثروا بالحربِ.

(14) على سبيلِ المثال، كتب ميلز (Mills, 1956: 22) عن «الميتافيزيقيا العسكرية» بين النخبة الحاكمة من العُقلاءِ الذين يُحددون الواقع الدولي على أنه عسكري في الأساس. يُعرف مان (Mann, 1987: 35) النزعة العسكرية «كمجموعة من المواقفِ والمُمارسات العسكرية التي تعد الحرب والاستعداد لها كنشاط طبيعي واجتماعي مرغوب فيه».

(15) وكما تُلاحظ سكاري (Scarry, 1985: 109) أنه من الراسخ القول «إن ولاء الجسد لتلك العوالم السياسية من المُحتملِ أن يكون ... بشكلٍ دائم هناك، وأقل وَضوحًا، من تلك الأشكال الوهمية من الوطنيةِ الموجودة في العاداتِ اللفظيةً أو في الأفكار حول الهوية الوطنية للفردِ. وعادة ما يتم التعرف إلى الهويةِ السياسية للجسدِ بشكلٍ غير واعٍ، بشكلٍ سهل وبوقتٍ مُبكر جدًا».

الحربِ، للضغطِ من أجلِ إحداث التغييرات على أنظمةِ التغذية لأطفالِ المدارس الأمريكية، يرى بوريج ومكسورلي (Burridge and McSorley, 2013) أن هناك عسكرة للجسدِ مُنتشرة عبر دوائر ومجالات مُتعددة في الحياةِ اليومية، من الأزياءِ والنظام الغذائي إلى أوقاتِ الفراغ واللياقة البدنية، والتي غالبًا ما يتردد صداها بقوة مع الخطاباتِ النيوليبرالية لتحقيقِ الذات، والإثارة وصورة الجسد. ومن خلالِ هذهِ المُمارسات اليومية التي يتم استعمالها عبر نطاقٍ واسع في «تجسيدِ مُجتمع معين» (Basham, 2013) يتم الاشتراك في دعمِ الأنشطة العالمية للحربِ والاستعداد لها. وعلى النقيضِ من أطروحةِ المجتمع ما بعد العسكري البسيطة (Shaw, 1991) التي تؤكد التخفيضِ المُعاصر في التجنيدِ المُباشر للأجسادِ، فقد برزت العديد من الدولِ الغربية بإعادةِ التسليح العميق في العقدِ الماضي، وهي التعبئة الواسعة النطاق التي غالبًا ما كانت مُتجسدة ومؤثرة بشكلٍ أساس (انظر على سبيلِ المثال Massumi, 2005; Tuathail, 2003).

وهكذا، فإن مُلخص العمل على الجسدِ أعلاه قد طور تحليلًا للحربِ والنزعة العسكرية من مُتابعتها ومُعايشتها وانتشارها من خلالِ مجموعة من المُمارساتِ، والحركات والأصداء وأنظمة الإحساس المُجسدة. وإذا أخذنا بنظرِ الاعتبار تأكيد سيلفستر على الحربِ بوصفها مجالًا واسع النطاق من التجاربِ، فهي أيضًا تقوم بتشكيلِ أدوات مفاهيمية، تُقدم توعية بالمفاهيم كخطوة مُهمة لزيادةِ التوضيح لسوسيولوجيا الحرب الأكثر تجسيدًا. وقد يسعى مثل هذا المشروع التحليلي إلى زيادةِ تطوير فهم الصراعات المُختلفة من خلالِ التحليل المُقارن لهذهِ الصراعات والأساليب الخاصة بالإصابات «ومناظر الجروح» (Terry, 2009)، وطرق الاشتراك الجسدي والانتشار، والأصداء المؤثرة، وتعليم الجسد، وغرس تراكيب المشاعر العسكرية. وعلى سبيلِ المثال، فإن الأشكال الأخيرة من الصراعِ الكاسر التي صنفتها كالدور (Kaldor, 2012) كـ «حروبٌ جديدة»[16] وُصفت وتشكلت من خلالِ تجاربٍ مُجسدة مُحددة مثل التهجير الكبير للسكانِ، والحجز في المُخيماتِ، وتجنيد الأطفال، والاعتداءات

(16) وبالنسبة إلى كالدور (Kaldor, 2012) فإن الحروب الجديدة هي تشكيلات اجتماعية مُتفسخة وضارة حيث تدعم مجموعة من القواتِ - وجيوش الدول المُتحللة، وشبه العسكرية، والمُرتزقة، والعصابات الإجرامية، أنفسها سياسيًا واقتصاديًا بوجهٍ خاص من خلالِ زيادة العنف ضد الجماعات المدنية «المُعادية» وزيادة سلب ملكياتهم. إن تحليلها كان مؤثرًا جدًا، حيث كان مُثيرًا للجدلِ من ناحيةِ أُسسها المعيارية وتحليل كيفية تجربة وفهم هذهِ الحروب من خلالِ المُشاركين فيها (انظر على سبيلِ المثال Drake, 2007; Malesevic, 2010; Chan, 2011). ويُحذر غريغوري (Gregory, 2010: 169) من أن التعارض التمثيلي والتحليلي الكامل بين الحروب الجديدة «غير المُتحضرة» والحروب الغربية ذات التقنية العالية قد يدعم الأخيرةِ، بوصفها أكثر عقلانية، وحديثة، وعملية، وفي النهايةِ أكثر شرعية، وبالتالي، فإن الفحص النقدي ذا المنظور القصير للتشويهِ والخطورة الجسدية من الضروري أن يكون مُلازمًا لكلِ الحروب بما في ذلك الحروب ذات التقنية العالية.

القوية على السلامةِ الجسدية. يُشير ممبي (Mbembe, 2003) إلى أن الصراعات الاخيرة في أفريقيا، حيث العديد من احتكاراتِ العنف في دولِ ما بعد الاستعمار، قد تآكلت بشكلٍ أساس، والتي قد تميزت بـ «تقنيات التدمير التي أصبحت ملموسة أكثر فأكثر، وأكثر تشريحًا وحسية» (Mbembe, 2003: 34)، بما في ذلك الاعتداءات المرئية والتحذيرية للجمهورِ، مثل قطع الأطراف، وإنتاج أجساد بائسة من خلالِ حملات العنف الجنسي (Diken and Lausten, 2005; Baaz and Stern, 2009; Leatherman, 2011).

وفي الواقعِ، فإن الأدبيات الأنثروبولوجية عن العنفِ الجمعي في بوروندي ورواندا (على سبيلِ المثال Malkki, 1995; Taylor, 1999) قد أكدت بالفعل كيفيةِ ارتكاب الأعمال الوحشية ورواياتها غالبًا بطرقٍ خاصة للغايةِ، والتي تنطوي على معاملةِ أجزاءِ مُعينة من الجسدِ بوحشيةٍ، والتي هي ليست مجرد وسيلة لكن تعبير وإنتاج للخطابِ غير الانساني الذي يربط ما هو مادي مُفترض مع الاختلافِ الأخلاقي. وبالتالي، يرى أبادوراي (Appadurai, 2006) أنه ـ خاصة في عالمِ غامض ومُعولم ـ لا ينبغي فهم الكثير من العنفِ الجمعي ضد الأقليات على أنه مُجردً رد فعل على الاختلافاتِ الموجودة مُسبقًا في الهويةِ، لكن بالأحرى هو تجسيد مُحدد وأسلوب عميق يتم من خلالهِ إنتاج هويات مُعارضة ومُعادية، وإبطال الهويات المُترددة والغامضة والخطيرة. علاوة على ذلك، فهو يرى أن العنف المُفرط على جسدِ الضحية الذي غالبًا ما يُميز هذا العنف يمكن فهمه كمحاولة تصنيفية واضحة لإثبات أو فضح الواقع الأساس للوضعِ العرقي: يصبح العنف الجسدي الواسع النطاق وسائل شرعية لترسيخِ خطوط دقيقة بين الهويات المُختلطة عادةً. العنف الجسدي باسم الانتماء العرقي يصبح أداة التشريح لترسيخِ الواقع المخفي. وبالطبعِ فإن مثل هذا العنف يؤكد حتمًا أنه يمكن تخمينه، وبالنسبةِ إلى الجسدِ المتوفي، والمُعاق، والمُتحلل فدائمًا ما يُتهم بالخيانةِ (Appadurai, 2006: 89). وبالنسبة إلى أبادوراي فإن التحليل الدقيق للتجسيدِ يُعد أمرًا بالغ الأمية كُليًا، لتسليطِ الضوء على فهمِ أنظمة معينة للحربِ المُعاصرة والعنف الجمعي.

وكمثال آخر ومُختلف جدًا للصراعِ المُعاصِر، فإن مُمارسات مثل الاستعمال المُتزايد من جانب الولايات المتحدة للطائراتِ بدون طيار في مواقعِ بما في ذلك اليمن، والصومال، والمناطق القبلية الخاضعة للحكمِ الفدرالي في باكستانً، تُمثل تحولات مُهمة في الحربِ التي تتميز باللاتماثل في التجسيدِ في عددٍ لا يُحصى من المناطقِ العنيفة المُرتبطة بالأجسادِ الفردية (Gregory, 2011; Chamayou, 2013). في حين أن الكثير من النقاشِ حول هذهِ المُمارسات ركز على استنطاقِ الأدوات التقنية الثقافية والأساس القانوني الخاص الذي يمكن من خلالهِ تحديد أجساد مُعينة كأجساد مشروعة للقتلِ في فضاءاتٍ خاصة، ومن المُهمِ أيضًا على أرضِ الواقع في المناطقِ التي تحدث فيها مثل هذهِ العمليات ملاحظة تجربة الإرهاب المُتجسدِ الذي لا يزال بعيدًا من التحديدِ. وبالأحرى فإن

إنتاج أجساد تخشى من الطائراتِ بلا طيار واضح وواسع الانتشار في مثلِ هذهِ المناطق (International Human Rights and Conflict Resolution Clinic, 2012; Amnesty International, 2013). وإضافةِ إلى ذلك، فإن التجربة المُجسدة لمُشغلي الطائرات بلا طيار أنفسهم، لا تتميز فقط بتباعدِ المسافة الجسدية، بل بالأحرى تتخللها علاقات جديدة مُتقلبة (Gregory, 2011) وتجربة فصامية لفكِ الضغوطِ اليومية بين أنماط الحرب والسلام (Asaro, 2013; Brant, 2013; Williams, 2011).

ومن الواضحِ أن الحروب المُختلفة قد تميزت بشكلٍ أساس بأنماطٍ مُختلفة من الإصاباتِ الجسدية، والارتباط والتناغم الجسدي، وأنظمة الإحساس والنزعة العسكرية المُجسدة إلى آخرهِ. وعلاوة على ذلك، تُعدّ التجارب المُجسدة مُميزة، ومُنتجة للعديدِ من المجموعاتِ الاجتماعية المُختلفة داخل صراعاتٍ مُعينة. وهي التوجه الأساس مُستقبلًا للتوسعِ في تحليلِ الحرب والتجسيدات المُتنوعة. وهكذا فإن التحولات وإعادة الإنتاج ستدفع إلى المزيدِ من الاهتمامِ التحليلي لمركزيةِ التجسيد هذه والتجارب المُجسدة المُتنوعة لمختلفِ الجهات في زمنِ الحرب.

خاتمة

كانت الحرب عاملًا مُهمًا إلى حدٍ كبير في نشوء الحداثة والحياة الاجتماعية المدنية، ويظهر أن هناك إشارات بسيطة لتدني أهميتها أو شدتها في القرنِ الحادي والعشرين. إنها مجال مُدمر للغايةِ، ومُنتج ومتقلب، وهي مجال ممكن أن يُدمر ويعيد صنع الأشياء المعروفة المألوفة والممنوحة وتراكيب المعنى وتحويلها (Brighton, 2011: 102). لذلك يتساءل هولمكفيست (Holmqvist, 2013) حول كيفية دراستنا لقوتها المُفرطة؟ والإجابة غير المُكتملة بالضرورةِ التي تقدمت بها هذهِ الورقة هي اقتراح دور جمعي وجسدي في دراساتِ الحرب. وكما تُلاحظ سكاري (Scarry, 1985) فإن الحرب ببساطةٍ ليست سياسة بأي وسيلة أُخرى. إنها السياسة المُجسدة، والسياسة المكتوبة والمُتمرسة من خلالِ التفكير، والشعور بأجسادِ عددٍ لا يُحصى من الرجالِ والنساء. وفي الحقيقةِ، بالنسبةِ إلى سكاري فإن الحرب «هي الحدث الأكثر تجسيدًا بصورةٍ أساس والذي يُشارك فيه البشر على نخو جماعي دائمًا» (Scarry, 1985: 71). ومن المفهومِ ان قوة الحرب هي صياغة جسدية أساسية وتدميرًا للعالم. وذلك عن طريقِ الاستيلاء وتَحويل أعدادًا ضخمة من الأجسادِ بطرقٍ مُتعددة من الابتهاجِ إلَى التشويهِ، إن الحرب نفسها مصنوعة[17].

(17) وبالطبع، فإن الحرب سوف تتألف من تجاربٍ مُجسدة مُختلفة جدًا بالنسبةِ لأولئك الذين يتمركزون على جوانبٍ مُختلفة من الصراعِ أو أولئك الذين علقوا في الوسطِ، حيث إن فهمهم للحروبِ المُختلفة قد يكون أساسًا نحو التمرد أو مُكافحة التمرد على سبيلِ المثال.

لقد كانت الأبعاد المُجسدِة للحربِ خاضعة لسلسلةٍ من المحوِ الخطير ضمن خطاب سوسيولوجي، وأكاديمي واسع النطاق. وفي الواقعِ، في مُحاولةٍ لمواصلةِ إضفاء الشرعية على الحربِ كأداة صالحة للسياسةِ على الرغمِ من انحطاطها الذي لا مفرّ منه، فقد خضعت مُختلف الأجساد في الحربِ تاريخيًا لسلسلةٍ من الإنكارِ من جانب الأعرافِ العسكرية والاستراتيجية الفكرية البارزة ووسائل الإعلام الحليفة والخطابات السياسية. ترى هذه الورقة أن التجسيد لا يُمكن فهمه على أنه بُعد غير ذي أهمية أو عرضي للحربِ. الحرب هي بوتقة مُتواصلة من التغييرِ الاجتماعي، والتي يتم الشعور بتأثيراتها وتغييراتها المُعاشة على نطاقٍ واسع، ويجب تتبعها وتحليلها من حيثِ أشكالها المُتنوعة والأساسية والوحشية في أحيان كثيرة من التجربةِ والاطلاع المُجسدين.

وترى سيلفستر، أن مؤسسة الحرب الاجتماعية تنشأ وتتحول وتتسبب بضررٍ دائم عبر التاريخ وعبر الثقافات (Sylvester, 2013: 5) على الحياةِ والتكاثر، وذلك من خلالِ المسارات المُجسدِة لحيواتٍ ووفياتٍ مُتعددة. والموضوع المهم التوسع به مُستقبلًا هو ليس فهم كيف أن الحرب قائمة على نحو كبير على الجسدِ، لكن كيف أن الحرب تتكرر باستمرارٍ من خلالِ مجموعة من الاستمرارياتِ والأصداء المُجسدة، كمهنة جسدية ورغبة للمُنظمِ العسكري الخاص (Higate, 2013)، إضافةِ إلى احتمال أن تكون التحولات والاختلافات بينَ الحروب مفهومة من ناحيةِ أساليبها المُميزة المُجسدة من الخبرةِ والاطلاع. وعلاوة على ذلك، فإن التركيز على التجسيدِ والتجربة المُعاشة يُظهر في مقدمةِ الأشياء بأن الحرب ـ بشكلٍ أساس ـ ليست بمعزلٍ عن بقيةِ الحياة الاجتماعية. إن العمل الذي نوقش هنا قد سلط الضوء على التجسيدِ والمُمارسات والأنظمة الحسية التي انتشرت وترددت وشوشت الفروق المكانية، والزمانية والوجودية بين الحرب والسلام.

إذا كانت الحرب بعيدة حقًا من المجتمعاتِ الغربية الليبرالية، فإن الأحداث التي حصلت في أيلول/سبتمبر عام 2001، بينت ضعف هذا الافتراض أكثر فأكثر. وكما يُلاحظ ماكدونالد أنه الآن أكثر مرونة بشكلٍ ملحوظ، ومُندمجًا بشكلٍ أساس بالاتصالاتِ والتدفقات العالمية والتكنولوجية للحداثةِ المُتأخرة. وبالنسبة إلى هاردت ونيغري (Hardt and Negri, 2004: 14) فيمكن تعريف الوضع الحالي بأنه «الوضع الذي أصبحت فيه حدود الحرب غير مُحددة ـ مكانيًا وزمانيًا على حدٍ سواء»، الأمر الذي يؤدي إلى نشوءِ «الحرب في كلِ مكان» (Gregory, 2011) و«الحرب إلى الأبدِ» (Filkins, 2009). على الرغم من أن الحرب تاريخيًا لم تكن بالأساس مصدر اهتمام للخيالِ السوسيولوجي الذي كان نظره موجهًا نحو الأوضاع السلمية المُفترضة بالفعلِ، السوسيولوجيا لم يعد بإمكانها تجنب الأخذ بعينِ الاعتبار هذهِ الاهتمامات الأكثر إلحاحًا، إذ كان عليها المُطالبةِ بالاحتفاظِ بتقديمِ تحليل نقدي ذي صلة بالقوى الرئيسة في القرن الحادي والعشرين.

وعلى الرغم من أن السوسيولوجيا ليست مُحاورًا جيدًا للحربِ، فقد رأيت في هذهِ الورقة أن الجسد كان دائمًا يعرف الحربِ، ولا بد أن نقوم بعملِ محاولة لتطويرِ لغة للتحدثِ عن أعمالِ العنف العديدة التي تولدها الحرب والقوة المُنتجة اجتماعيًا. إن صعوبات التحدث والتنظير حول العنف موثقة إلى حدٍ بعيد (Das, 2007; Scarry, 1985). على سبيلِ المثال، إن العمل على انتقالِ الصدمات المُتعلقة بالحربِ بين الأجيال (Cho, 2008; Kidron, 2009)، والتجربة المُحنكة يُشيران باستمرارٍ ليس فقط إلى الطبيعةِ الهامة والمتواصلة للآثارِ الجسدية والعاطفية التي خلفتها الحرب، لكن أيضًا للصراعِ الأساس ليكون قادرًا على فهمٍ وتوضيح مؤثرات الحرب بصورة كافية. وتتأثر الاجساد بالحربِ بعدةِ طرق وهي تشعر بها بشدةٍ وتكون عصية على الحل، وفوق ذلك تبدو غير مُستقرة وغير معروفة. إن تطوير لغة على نحوٍ كافٍ لتتبع هذا الوجود الحربي هو ليس مجرد تحدٍ تحليلي، لكن هو أيضًا على الأغلبِ صراع وجودي. وعلى الرغم من النفورِ التاريخي للنظرِ بعينِ الاعتبار لقضايا الحرب، فإن السوسيولوجيا ربما تكون أيضًا في وضعٍ جيد للإسهام في مثلِ هذا المشروع، نظرًا إلى سجلها الأخير المُهم في التفكيرِ بأهميةِ التجسيد بطريقةٍ تُحاول جمع الاهتمام بمسائلِ الإنتاج الثقافي والمؤسسي، والتجربة المُعاشة، والقوة السياسية. تدعو هذه المقالة السوسيولوجيا إلى توسيعِ أُفقها الخيالي لإعادةِ التفكير في مؤسسةِ الحرب الاجتماعية الأساسية المُستمرة، كنظام واسع من التجاربِ والمُمارسات والأنظمة المُجسدة في الواقعِ.

المراجع

Aberdeen Body Group (eds.) (2004). *The Body: Critical Concepts in Sociology*. London: Routledge.

Amnesty International (2013). *Will I be Next? US Drone Strikes in Pakistan,* London: Amnesty International Publications.

Anderson, Ben (2010). «Morale and the Affective Geographies of the «War on Terror».» *Cultural Geographies:* vol. 17, no. 2, pp. 219 - 236.

Appadurai, Arjun. (2006) *Fear of Small Numbers*. Durham, NC: Duke University Press.

Asaro, Peter M. (2013). «The Labor of Surveillance and Bureaucratized Killing: New Subjectivities of Military Drone Operators.» *Social Semiotics*: vol. 23, no. 2, pp. 196 - 224.

Baaz, Maria E. and Maria Stern (2009). «Why Do Soldiers Rape?.» *International Studies Quarterly*: vol. 53, no. 2, June, pp. 495 - 518.

Barkawi, Tarak (2011). «From War to Security: Security Studies, the Wider Agenda and the Fate of the Study of War.» *Millennium*: vol. 39, no. 3, pp. 701 - 716.

Basham, Victoria (2013). *War, Identity and the Liberal State*. London: Routledge.

Behnke, Andreas (2006). «The Re - enchantment of War in Popular Culture.» *Millennium: Journal of International Studies*: vol. 34, no. 3, pp. 937 - 949.

Ben - Ari, Eyal (1998) *Mastering Soldiers: Conflict, Emotions and the Enemy in an Israeli Military Unit*. New York: Berghahn Books.

Benjamin, Walter (1969). *Illuminations*. Edited by Hannah Arendt. New York: Schocken.

Bousquet, Antoine (2012) «War.» in: Edwin Amenta, Kate Nash and Alan Scott (eds.). *The Wiley - Blackwell Companion to Political Sociology*. London: Wiley - Blackwell, pp. 180 - 189.

Brant, George. (2013) *Grounded*. London: Oberon Books.

Brighton, Shane (2011). «Three Propositions on the Phenomenology of War.» *International Political Sociology*: vol. 5, no. 1, pp. 101 - 105

Burridge, Joseph and McSorley, Kevin (2013). ««Too Fat to Fight? Obesity, Bio - politics and the Militarisation of Children's Bodies.» in: Kevin McSorley (ed.). *War and the Body: Militarisation, Practice and Experience.* London: Routledge, pp. 62 - 77.

Butler, Judith (2004). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.

Butler, Judith (2009). *Frames of War*. London: Verso.

Clausewitz, Carl von (1976) *On War*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Chamayou, Grégoire (2013) *Théorie du drone.* Paris: La Fabrique.

Chan, Stephen (2011). «On the Uselessness of New Wars Theory.» in: Christine Sylvester (ed.). *Experiencing War*. London: Routledge.

Cho, Grace (2008). *Haunting the Korean Diaspora.* Minnesota, MN: University of Minnesota Press.

Cockburn, Cynthia (2007). *From Where We Stand: War, Women's Activism and Feminist Analysis*. London: Zed.

Cockburn, Cynthia (2009) «The Continuum of Violence.» in: Uli Linke and Danielle Taana Smith (eds.). *Cultures of Fear*. London: Pluto Press, 158 - 173

Cockburn, Cynthia and Dubravka Zarkov (eds.) (2002). *The Postwar Moment: Militaries, Masculinities and International Peacekeeping* London: Lawrence and Wishart.

Cohn, Carol (1987). «Sex and Death in the Rational World of Defense Intellectuals.» *Signs*: vol. 12, no. 4, pp. 687 - 718.

Cohn, Carol (ed.) (2013). *Women and Wars.* Cambridge, UK: Polity.

Coker, Christopher (2004). *The Future of War: The Re - enchantment of War in the Twenty - first Century*. Oxford: Blackwell.

Collins, Randall (1975). *Conflict Sociology*. New York: Academic Press.

Collins, Randall (1986). *Weberian Sociological Theory*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Coulter, Chris (2009). *Bush Wives and Girl Soldiers: Women's Lives through War and Peace in Sierra Leone.* Ithaca, CA; New York: Cornell University Press.

Courtemanche, Gil (2003). *A Sunday at the Pool in Kigali.* London: Canongate.

Csordas, Thomas (1993). «Somatic Modes of Attention.» *Cultural Anthropology:* vol. 8, no. 2, pp. 135 - 156

Cuomo, Chris (1996). «War Is Not Just an Event: Reflections on the Significance of Everyday Violence.» *Hypatia:* vol. 11, no. 4, pp. 30 - 45.

Das, Veena (2006). *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, CA: University of California Press.

Diken, Bülent and Carsten Bagge Lausten (2005) «Becoming Abject: Rape as a Weapon of War.» *Body and Society*: vol. 11, no. 1, pp. 111 - 128.

Drake, Michael S. (2007). «Sociology and New Wars in the Era of Globalisation.» *Sociology Compass:* vol. 1, no. 2, pp. 637–650.

Elias, Norbert (1978) *The Civilising Process*. Oxford: Blackwell.

Enloe, Cynthia (2000) *Bananas, Beaches and Bases*. Berkeley, CA: University of California Press.

Featherstone, Mike, Mike Hepworth and Bryan S. Turner (eds.) (1991). *The Body: Social Process and Cultural Theory*. London: Sage.

Filkins, Dexter (2009) *The Forever War.* London: Vintage.

Foucault, Michel (1977). *Discipline and Punish.* London: Penguin.

Fraser, Mariam and Monica Greco (eds.) (2004). *The Body: A Reader*. London: Routledge.

Garrett - Peltier, Heidi (2011). *The Job Opportunity Costs of War*, Accessed November 2013, <http://costsofwar.org/sites/default/files/Garrett - PeltierJobs.pdf>.

Giddens, Anthony (1987). *The Nation - State and Violence.* Cambridge, UK: Polity.

Gregory, Derek (2010). «War and Peace.» *Transactions of the Institute of British Geographers*: vol. 35, no. 2, pp. 154 - 186.

Gregory, Derek (2011). «From a View to a Kill: Drones and Late Modern War.» *Theory, Culture and Society*: vol. 28, nos. 7 - 8, pp. 188 - 215.

Gregory, Derek (2011). «The Everywhere War.» *The Geographical Journal:* vol. 177, no. 3, pp. 238–250.

Hardt, Michael and Antonio Negri (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin.

Higate, Paul (2013) ««Switching on» for Cash: The Private Militarised Security Contractor.» in: Kevin McSorley (ed.). *War and the Body: Militarization, Practice and Experience*. London: Routledge, pp. 106 - 127.

Hinton, Alexander (1998). «Why Did you Kill? The Cambodian Genocide and the Dark Side of Face and Honour.» *The Journal of Asian Studies*: vol. 57, no. 1, pp. 93 - 122.

Hockey, John (2009) ««Switch on»: Sensory Work in the Infantry.» *Work, Employment and Society*: vol. 23, no. 3, pp. 477 - 493.

Hockey, John (2013), «On Patrol: The Embodied Phenomenology of Infantry.» in: Kevin McSorley (ed.), *War and the Body: Militarization, Practice and Experience*. London: Routledge, pp. 93 - 105.

Holmqvist, Caroline (2013). «Undoing War: War Ontologies and the Materiality of Drone Warfare.» *Millennium*: vol. 41, no. 3, pp. 535 - 552.

Ignatieff, Michael (2001). *Virtual War*. London: Vintage.

International Human Rights and Conflict Resolution Clinic (2012) *Living under drones,* Accessed November 2013, <http://www.livingunderdrones.org>.

Jabri, Vivienne (2006). «Shock and Awe: Power and the Resistance of Art.» *Millennium*: vol. 34, no. 3, pp. 819 - 839.

Jabri, Vivienne (2010). *War and the Transformation of Global Politics*. 2nd ed. London: Palgrave.

Joas, Hans (2003) *War and Modernity*. Cambridge, UK: Polity.

Kaldor, Mary (2012). *New and Old Wars*. 3rd ed. Cambridge, UK: Polity.

Kidron, Carol A. (2009). «Silent Legacies of Trauma.» in: Nicolas Argenti and

Katharina Schramm (eds.). *Remembering Violence: Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission*. New York: Berghahn Books, pp. 185 - 220.

Kronsell, Annica and Erika Svedberg (2012). *Making Gender, Making War* London: Routledge.

Lande, Brian (2007). «Breathing Like a Soldier: Culture Incarnate.» *The Sociological Review*: vol. 55, no. 1, pp. 95 - 108.

Leatherman, Janie (2011). *Sexual Violence and Armed Conflict*. Cambridge, UK: Polity.

Lutz, Catherine (2009). «The Military Normal.» in: Network of Concerned Anthropologists (eds.). *The Counter - Counterinsurgency Manual*. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press, pp. 23 - 38.

MacKenzie, Megan (2012). *Female Soldiers in Sierra Leone*. New York: New York University Press.

MacLeish, Kenneth (2013). *Making War at Fort Hood*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Malesevic, Sinisa (2010). *The Sociology of War and Violence*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Malesevic, Sinisa (2010). «How Pacifist Were the Founding Fathers?: War and Violence in Classical Sociology.» *European Journal of Social Theory:* vol. 13, no. 2, pp. 193 - 212.

Malkki, Liisa (1995) *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago, IL: University of Chicago.

Mann, Michael (1986). *The Sources of Social Power I.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Mann, Michael (1987) «The Roots and Contradictions of Modern Militarism.» *New Left Review*: vol. 162, March - April, pp. 35 - 50.

Mann, Michael (1993). *The Sources of Social Power II.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Massumi, Brian (2005). «Fear (the Spectrum Said).» *Positions*: vol. 13, no. 1, pp. 31 - 48.

Mathers, Jennifer (2013). «Women in State Military Forces.» in: Carol Cohn (ed.) (2013). *Women and Wars.* Cambridge, UK: Polity, 124 - 145.

Mbembe, Achille (2003). «Necropolitics.» *Public Culture*: vol. 47, no. 1, pp. 11 - 40.

McDonald, Kevin (2013). *Our Violent World*. London: Palgrave.

McLoughlin, Kate (2009). «War and Words.» in: Kevin McLoughlin (ed.). *The Cambridge Companion to War Writing* Cambridge, MA: Cambridge University Press, pp. 15 - 24.

McNeill, William (1997). *Keeping Together in Time: Dance and Drill in Human History*. Cambridge, MA: Harvard University.

McSorley, Kevin (2012). «Helmetcams, Militarized Sensation and «Somatic War».» *Journal of War and Culture Studies:* vol. 5, no. 1, pp. 46 - 62.

McSorley, Kevin (2013). «War and the Body.» in: Kevin McSorley (ed.). *War and the Body: Militarisation, Practice and Experience*. London: Routledge.

McSorley, Kevin (2013). «Rethinking War and the Body.» in: Kevin McSorley (ed.). *War and the Body: Militarisation, Practice and Experience*. London: Routledge, pp. 233 - 244.

McSorley, Kevin (2015). «The Fangs behind the Mask: Everyday Life in Wartime

Chechnya.» in: Christine Sylvester (ed.). *Masquerades of War*. London: Routledge.

Mensch, James R. (2009). *Embodiments: From the Body to the Body Politic*. Evanston: Northwestern University Press.

Mills, C. Wright (1956). *The Power Elite.* Oxford: Oxford University Press.

Newlands, Emma (2013). «Preparing and Resisting the War Body.» in: Kevin McSorley (ed.). *War and the Body: Militarisation, Practice and Experience*. London: Routledge, pp. 35 - 50.

Nixon, Rob (2011). *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor,* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Norris, Margot N. (2000) *Writing War in the Twentieth Century.* Charlottesville: University of Virginia Press.

O'Neill, John (1985). *Five Bodies*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Tuathail, Gearoid O. (2003) ««Just Out Looking for a Fight»: American Affect and the Invasion of Iraq.» *Antipode*: vol. 35, no. 5, pp. 856 - 870.

Olujic, Maria (1998). «Embodiment of Terror: Gendered Violence in Peacetime and Wartime in Croatia and Bosnia - Herzegovina.» *Medical Anthropology Quarterly:* vol.12, no. 1, pp. 31 - 50.

Parpart, Jane and Marysia Zalewski (eds.) (2008). *Rethinking the «Man» Question in International Relations,* London: Zed Books.

Rau, Petra (2010). *Conflict, Nationhood and Corporeality in Modern Literature: Bodiesat - War*. Basingstoke: Palgrave.

Scarry, Elaine (1985). *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.

Shapiro, Michael (2011). «The Presence of War: «Here and Elsewhere».» *International Political Sociology*: vol. 5, no. 2, pp. 109 - 125

Shaw, Martin (1988). *Dialectics of War*. London: Pluto.

Shaw, Martin (1991). *Post - Military Society*. Cambridge, UK: Polity.

Shaw, Martin (2005). *The New Western Way of War*. Cambridge, UK: Polity.

Shilling, Chris (1993). *The Body and Social Theory*. London: Sage.

Shilling, Chris (2007). «Sociology and the Body: Classical Traditions and New Agendas.» *The Sociological Review*: vol. 55, no. 1, pp. 1 - 18

Shilling, Chris (2008). *Changing Bodies: Habit, Crisis and Creativity.* London: Sage.

Sjoberg, Laura (2013). *Gendering Global Conflict,* New York: Columbia University Press.

Sjoberg, Laura and Sandra Via (eds.) (2010) *Gender, War, and Militarism: Feminist Perspectives*. Santa Barbara: Praeger Publishers.

Sylvester, Christine (2011). «Pathways to Experiencing War.» in: Christine Sylvester (ed.). *Experiencing War*. London: Routledge.

Sylvester, Christine (2012). «War Experiences/War Practices/War Theory.» *Millennium*: vol. 40, no. 3, pp. 483 - 503.

Sylvester, Christine (2013). *War as Experience*. London: Routledge.

Taylor, Christopher (1999). *Sacrifice as Terror: The Rwandan Genocide of 1994*. Oxford: Berg.

Terry, Jennifer (2009). «Significant Injury: War, Medicine, and Empire in Claudia's Case.» *Women's Studies Quarterly:* vol. 37, nos. 1 - 2, pp. 200 - 225.

Tilly, Charles (1975). *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tilly, Charles (1992). *Coercion, Capital and European States*. Oxford: Blackwell

Tirman, John (2011). *The Deaths of Others*. Oxford: Oxford University Press.

Turner, Bryan (1984). *The Body and Society*. London: Sage.

Utas, Mats (2005). «Victimcy, Girlfriending, Soldiering, Tactic Agency in a Young Woman's Social Navigation of the Liberian War Zone.» *Anthropological Quarterly:* vol. 78, no. 2, pp. 403 - 430.

Ware, Vron (2012). *Military Migrants.* London: Palgrave.

Wetta, Frank J. and Martin Novelli (2003). ««Now a Major Motion Picture»: War Films and Hollywood's New Patriotism.» *The Journal of Military History*: vol. 67, no. 3, pp. 861 - 882.

Williams, Alison (2011). «Enabling Persistent Presence? Performing the Embodied Geopolitics of the Unmanned Aerial Vehicle Assemblage.» *Political Geography:* vol. 30, no. 7, pp. 381 - 390.

Woodward, Rachel (1998). «It's a Man's Life! Soldiers, Masculinity and the Countryside.» *Gender, Place and Culture:* vol. 5, no. 3, pp. 277 - 300.

Wool, Zoë H. (2013). «On Movement: The Matter of US Soldiers» Being after Combat.» *Ethnos: Journal of Anthropology*: vol. 78, no. 3, <doi:10.1080/00141844.2012.658428>.

Žarkov, Dubravka (2007). *The Body of War: Media, Ethnicity and Gender in the Break - up of Yugoslavia.* Durham: Duke University Press.

Zehfuss, Maja (2011). «Targeting: Precision and the Production of Ethics.» *European Journal of International Relations:* vol. 17, no. 3 pp. 543 - 566.

العـائـلـة وتـجـربـة الـحـجـر في الـمـجـتـمـع الـجـزائـري: تـبـايُن الـمـنـاخ وصـمدُ الـرابـط

كلثومة أقيس(*)

باحثة دائمة في المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية، كراسك، وهران ـ الجزائر.

ملخص

على غرار أغلبية المجتمعات، عاش المجتمع الجزائري ظروفًا غير مسبوقة وغير متوقّعة منذ بداية سنة 2020، من جرّاء ظهور فيروس كورونا كوفيد 19 ثم تحوّله إلى جائحة، ففرضت «السلطة» الصّحية مجموعةَ تدابيرٍ للوقاية، جعلت من العائلة دون سواها أهمّ المؤسسات الاجتماعية، ومن البيت دون غيره أهمّ الفضاءات المعوّل عليها في تسيير أزمة صحية بامتياز. هذا السياق غير المسبوق مجسَّدًا على وجه الخصوص في الحجر المنزلي دفعنا إلى الاهتمام بما يدور داخل العائلة تزامنًا مع الانتشار المتزايد للجائحة، كيف يعيش أفرادها حالة الحجر المنزلي؟ وتحديدًا كيف يقضون أوقاتهم داخل فضاءٍ واحد ولمدّة غير معلومة لديهم؟ كيف هي الروابط بينهم؟ ماذا عن النزاعات في ما بينهم؟ و ذلك في ظلّ مقارنة بين مرحلة الجائحة وما قبلها. للإجابة عن هذه التساؤلات أجرينا دراسةً «شبه ميدانية» شملت عشرين عائلة وافقت على المشاركة معنا في هذه الدراسة، وقبلت التواصل معنا يوميًّا، متعهّدةً بالإسهام الجدّي إلى حين رفع الحجر المنزلي، الذي لم يكن معلومًا موعده، وهو ما سمح لنا بتتبّع معيش كل عائلة يوميًّا من دون انقطاع من 25 آذار/مارس إلى 15 حزيران/يونيو 2020، مركّزين على ثلاثة متغيرّات مهمّة هي نشاط الأفراد قبل الجائحة (العمل، الدراسة)، المسكن ومنطقة الإقامة، إضافةً إلى الدخل العائلي.

(*) البريد الإلكتروني: aguiskeltouma@gmail.com.

الكلمات المفتاحية: العائلة، الحجر المنزلي، الفضاء، الوقت، الدور الاجتماعي، الرابط العائلي.

Abstract:

Like any other society, the Algerian one has lived through unprecedented and unexpected conditions since the beginning of 2020, due to the emergence of coronavirus (Covid - 19) which turned into a pandemic. The health «authority» imposed a set of prevention measures that established, exceptionally, the family as the supreme social institution and home as the main space to manage a health crisis par excellence. This unprecedented context, especially the home confinement, has led us to take an interest in what is going on inside the family as the pandemic is increasingly prevalent, How do its members live in the home confinement situation? More specifically, how do they spend time in one space for an unknown period? How are the bonds between them? What about their conflicts? All that compared to the period before the pandemic. To answer these questions, we conducted a semi - field study involving twenty families who agreed to collaborate with us in this research; hence they accepted to communicate daily with us, pledging a serious contribution till the lockdown lifting whose date was still unknown. That allowed us to follow the daily livelihood of each family without interruption from March 25 to June 15, 2020, focusing on three important variables: members' activity before pandemic (Job, study), residence and residence area, as well as family income.

Keywords: family, confinement, space, time, social role, family connection.

مقدمة

يعيش العالم منذ نهاية 2019 تغيّراتٍ لم يسبق أن تزامنت مجتمعةً، أثّرت في جميع مناحي حياة الإنسان أفقيًّا (الصحة، والاقتصاد، والتربية، والعلاقات الدولية، والثقافة، والسياحة..) وعموديًّا (العالم، والقارة، والإقليم، والدولة، والمحافظة، والحي، والمؤسسة، والعائلة، والفرد). فجائحة فيروس كورونا اتّخذت من الكرة الأرضية وقاراتها فضاءً لها، ومن البشرية بكل مكوّناتها موضوعًا لها.

تطوّرُ كائنٍ مجهريّ في صيغة فيروس مُعْدٍ وتحوّلُه في مدّةٍ وجيزة إلى جائحة[1] يصعب ضبطها إلى يومنا هذا بدليل آلاف الوفيات المسجّلة يوميًّا، يدعو إلى التريّث والتساؤل حول كل شيء يتعلق بالحياة بكل أبعادها ومن جانب كل فردٍ على وجه المعمورة. ولعلّ أكثر المطالَبين بطرح التساؤلات ومحاولة الوصول إلى إجابات هم الباحثون في مختلف المجالات (Grapton, 2020)، من التقني الدقيق المهتمّ بالذكاء الاصطناعي، إلى المختص

(1) اكتشاف علمي يؤكد تطور فيروس كورونا بـ 200 طفرة جينية، التقرير اليومي للمنظمة العالمية للصحة، قنوات الأخبار العالمية، يوم 8 أيار/مايو 2020.

النفسي الذي يشتغل حول جانب واحد ووحيد من شخصية الإنسان، مرورًا بمن هم في مجال الطب والفلسفة وعلم الاجتماع والاقتصاد والتربية والتعليم العالي (صحراوي وشايب، 71 ـ 44 :2020) والسياسة والدّين والفن وغيرها. فجائحة فيروس كورونا جاءت لتدعو البشرية إلى إعادة التفكير في كل شيء من جديد، كيف لا وقد جمّدت اقتصاداتها، وخلطت سياسات دولها، وأنهكت منظومات صحتها، وأغلقت الجزء الأكبر من مؤسساتها؟ (Dossier CNRS, 2020).

الباحث والجائحة

منذ أوّل ظهورٍ له في الصين، يشدّ فيروس كورونا الانتباه والاهتمام إليه، فشكّل بدايةً موضوع نقاشات كثيرة في الواقع وفي الفضاء الأزرق، وفي شدّة تفاجُؤ البشرية من إحصاءاته وآثاره، تحوّل إلى جائحة كبّلت الجميع، إلّا الأسلاك التي توجّب عليها مواجهته من صحّة وأمن وبحثٍ علمي. فأضحى الجميع مجبرًا على التقيّد بإجراءات الوقاية والسلامة وأقواها الحجر المنزلي، الذي حجزنا جميعًا على حين غرّة، فوجدنا أنفسنا في وضع لم نتنبّأ به قبلًا، تلفُّه التساؤلات والاستفهامات، وما أكثرها عند باحثي العلوم الاجتماعية والإنسانية كلٌّ بحسب اختصاصه وأنا منهم.

أدّى توالي الأحداث وتعاقب الإجراءات والقرارات المتّخذة، إلى إصابتي بصداع مزمن لعجزي عن استيعاب الأوضاع التي استجدّت في المجتمع، فكلُّ شيء تقريبًا تغيّر، وكلُّ شيء يدعو للدراسة والاكتشاف والفهم، الذي لن يتحقّق في تخصّصي (الأنثروبولوجيا) إلا بالدراسة الميدانية «... في نهاية القرن 19، في أوروبا و أمريكا راح يتبلور شكلٌ من الممارسات، التي بالنسبة إلى الأنثربولوجيين والباحثين في العلوم الاجتماعية، تتمثل بـ «القيام بالميدان»... كيف لـ «الميدان» أن يجسّد شيئًا فشيئًا الجدّية العلمية» (Gaboriau, 2018) (ترجمة شخصية كباقي الاستشهادات في النص). لكن ما العمل أمام حجر منزلي، شدّدت على الالتزام به السلطةُ السياسية (وكالة الأنباء الجزائرية، 2020) (تشكيل لجنة وطنية لرصد ومتابعة فيروس كورونا مع تقديم تقارير يومية للرأي العام في 21 آذار/مارس 2020) والسّلطة الدينية[2] في البلاد، فبلغ خرقه درجة مخالفة القانون العام وسنّ عقوبة خاصة. طفا أمام عيني شقاق بين كلثومة المواطنة وكلثومة الباحثة، ولم أتمكن من الميول إلى إحداها على حساب الأخرى، فغامرتُ بإنجاز دراسة ميدانية «افتراضية» بمعنى احترمت مراحل بناء الموضوع وفق ما يمليه بروتوكول الدراسة الميدانية في تخصصي، لكن عوض النزول للميدان لجمع

(2) صدور فتاوٍ متتالية لوزارة الشؤون الدينية والأوقاف، بلغ عددها 13 بيانًا من آذار/مارس إلى أيار/مايو 2020 <http://www.marw.dz>

المادة من أفراد العينة مباشرة، اضطررت إلى التواصل معهم عن طريق تقنيات التواصل الافتراضي في الفترة الممتدة من 25 آذار/مارس إلى 15 حزيران/يونيو 2020، وهذا النوع من المقاربات معترف بعلميته في العلوم الاجتماعية، كما نُقِل عن ويت (Witt, 2009: 287) «البحث عن طريق الإنترنت بلغ مستوى من النضج يسمح باعتباره كجزء لا يتجزأ من أدوات العلوم الاجتماعية» (Frippiat et Marquis, 2010: 311). إذًا كباحثة، حاولت أن أتدبّر أمري بحثيًّا، فمن جهة لا أخرق الحجر المنزلي فأعرّض حياتي وحياة غيري للخطر، ومن جهة أخرى لن أضيّع فرصة هذا السياق «التاريخي» لإجراء دراسة أنثروبولوجية، اخترت لها المناخ العائلي في ظل الحجر المنزلي موضوعًا، وطرحت تساؤلًا عامًّا كيف يعيش الأفراد يومياتهم في مرحلة الحجر المنزلي؟

أوّلًا: تساؤلات الدراسة ومنهجيّتُها

بعد أسابيع من الحجر المنزلي، سادت خطاباتٌ اجتماعية تفيد بأنّ المناخ العائلي تغيرّ جذريًّا ولم يعد كما كان في السابق، فمنهم من يرى أنه تحسّن وأصبح أكثر تواصلًا، ومنهم على النقيض من ذلك، يرى أنّه ساء وأصبح أكثر توترًا وحتى أكثر عنفًا، لهذا قررنا أن نضيف التحقّق من فرضية التغيّر الجذري في المناخ العائلي إلى دراستنا هذه، التي تتمحور أساسًا حول: كيف يقضى أفراد العائلة يومياتهم داخل فضاءٍ واحد ولمدّة غير معلومة لديهم؟ كيف هي الروابط بينهم؟ ماذا عن النزاعات في ما بينهم؟ كل ذلك في ظلّ مقارنة بين مرحلة الجائحة وما قبلها؟ ولمحاولة الإجابة عن هذه التساؤلات، اضطررت كما سبقت الإشارة إليه إلى إجراء دراسة «شبه ميدانية» شملت عشرين عائلة، 19 منها موزّعة على إقليم ولاية وهران، وواحدة مقيمة في الجزائر العاصمة. تمّ ضمّها تدريجيًّا عن طريق تقنية كرة الثلج. فجاءت معظم العائلات في وضع زواج، منذ نحو 24 سنة كمتوسط، نصفها يقيم في شقق سكنية، داخل المجال الحضري.

أغلبية الأزواج يمارسون نشاطًا مهنيًّا، بينما ثلاثة منهم في وضع تقاعد. أمّا لدى الزوجات فنجد أنّ نصفهنّ غير نشطات وكلّهن مرتبطات مع أزواج نشطين، بينما الزوجات اللائي يعشن بمفردهن (طلاق، وفاة، حرقة) فإنّهن يمارسن نشاطًا معيّنًا. ونلاحظ أنّ العائلات المشاركة لها على الأقل فرد كان يمارس نشاطًا معيّنًا، ومن جرّاء الحجر المنزلي اضطر إلى البقاء أوقات طويلة ومستمرة داخل فضاءٍ واحد ووحيد وهو البيت؛ هذا من جهة، من جهة ثانية اضطر كذلك إلى تقاسم الحيّز الزمني نفسه والفضاء المحدّد نفسه مع أفراد آخرين من العائلة. فما الذي يحدث خلال هذه المدة، كيف يتعامل هؤلاء الأفراد مع

ذواتهم (قضاء الوقت)؟، وكيف يتعاملون مع غيرهم (الرابط مع بقية الأفراد)[3]؟ للإجابة عن تساؤلاتنا اعتمدنا على المقابلة المفتوحة[4] التي طبّقناها بمعدّل ساعتين إلى 5 ساعات من التواصل (من 6 إلى 15 دقيقة للعائلة الواحدة) في اليوم الواحد، سمحت لنا بتجميع كمّ هائل من المعطيات، أسفر تحليلٌ بعضها عن تقسيم هذه الورقة البحثية إلى محاور أساسية هي: تسيير الوقت في فضاء عائلي محدود، ثم الرابط العائلي بين الأفراد، وأخيرًا النزاعات بينهم.

ثانيًا: 22 آذار/مارس توقّف المؤسسات التربوية وبدايات الحجر المنزلي

امتثالًا لتوصيات منظّمة الصّحة العالمية، عمد الكثير من الدول ومنها الجزائر إلى فرض الحجر المنزلي على الساكنة، إذ سهرت الجهات المكلّفة بمراقبة تطبيقه (مصالح الأمن، الدرك الوطني، الحماية المدنية) على المناداة بمكبّرات الصوت وهي تجوب الأحياء السكنية «..إلزموا بيوتكم..» و«..ادخل لدارك..»، حملات تحسيسية تمّ التفاعل معها بتفاوت من الساكنة، الأمر الذي اضطر السلطات بعد ذلك إلى سنّ غرامات مالية وحجز المركبات على كل فرد لا يلزم بيته «..استمرار الجائحة في الانتشار واستمرار الخسائر البشرية، استوجب الاستعانة بقواعد القانون الجنائي بتعديل وتتميم أحكام المادة 459 ق. العقوبات المتضمنة مخالفة المراسيم والقرارات الإدارية، واستحداث جريمة تعريض حياة الغير وسلامته الجسدية للخطر بموجب المادة 290 مكرر ق. عقوبات..» (خلفي وخلفي 2020). فافترضنا أنّ البيت سيشهد بفعل ذلك أوضاعًا تختلف نسبيًّا عن أوضاع ما قبل الحجر

(3) لمحة عامة حول مجتمع البحث (انظر الملاحق).

(4) دليل المقابلة المفتوحة جاء في شكل قسمين أساسين، **الأوّل** عبارة عن عشرة أسئلة رئيسية استعملناها مع العائلات في بداية الدراسة، وقد استغرق تحقيقها ثلاثة أيام من التواصل مع «المشاركين الرئيسيين» (المستجوَبين على مستوى كل عائلة)، هدفها تحديد المعطيات السسيوديموغرافية لمجتمع البحث. القسم **الثاني** يضّم عشرة أسئلة فرعية، طرحناها بشكلٍ يومي ومستمر على «المشاركين الرئيسيين» طيلة فترة الدراسة من 25 آذار/مارس إلى 15 حزيرانٍ/يونيو 2020. حيث كنّا نتواصل معهم بداية من السادسة مساءً، بمعدل 10 إلى 15 دقيقة يوميًّا للعائلة الواحدة عن طريق وسيلتي الفايبر والماسانجر. وقد تتغيّر الأسئلة الفرعية وتتنوّع بحسب الحالة والوضع الذي تكون عليه العائلة المستجوبة. هدف هذه الأسئلة الفرعية اليومية هو تتبع المعيش اليومي لهذه العائلات في فترة الحجر المنزلي، مع التركيز على المناخ العائلي، إذ أردنا أن نعرف كيف يعيش مجموعة من الأفراد في المجتمع الجزائري حالة الحجر المنزلي؟ ما الذي يحدث داخل هذه العائلات خلال هذه الفترة؟ هل تغيّرت حياتهم اليومية أم لا، مقارنة مع فترة ما قبل جائحة كوفيد19؟

المنزلي، وبخاصة أنّ «... الفضاء المسكون هو المكان الذي تربطنا به علاقة مهمّة، هنا، يوجد ما يَصنع بشكل أساسي الفرد، بيولوجيًّا و ثقافيًّا، ما يكوّنه كما هو، ما يميّزه و ما لا يستطيع الفرد أن يتجاهله» (Madani, 1997).

قبل الشروع في محاولة الإجابة عن التساؤلات الأساسية للدراسة، لم يكن من المنطق في شيء أن نتجاوز تمثلات المستجوَبين حول الجائحة وفق مفهوم دونيس جودلي (Jodelet, 2003)، كيف ينظرون إليها؟ ماهي آراؤهم حولها وحول السياق العام الذي تعيشه الإنسانية؟ بحكم أنّها تجربة مشتركة غير مسبوقة.

«هاذي علامة تاع الفناة صاي غادي قاع نموتو واحد مايبقاش» أي «هذه علامة الفناء، انتهى الأمر سوف نموت لن يبقى أحد» تصيح خديجة (العائلة 17، 80 سنة، أم لسبعة أبناء كلّهم متزوجون، اثنان يقيمان معها، مسكن فردي، منطقة السانيا)، وتضيف أخرى «اللّطف ياربي هاذي جامي صرات وقت الكفار وما كانش هاذ الشي اللّطف ياربي اللطف..» أي «لطفك يارب هذا لم يحدث أبدًا زمن الكفار ولم يكن هذا الأمر لطفك يارب..» تدعو زهيرة (العائلة 57، 6 سنة، متقاعدة، أم لولد في سنّ المراهقة، زوجها متقاعد، مقيمة بشقة ملك، حي الصباح).

نلاحظ من خلال تصريحات هاتين المتحدثتين قلقًا وخوفًا من الوضع التي خلّفها انتشار الجائحة، فالأولى تكاد تكون جازمة بأنّها النهاية «لن يبقى أحد» بينما تلجأ الثانية إلى الدعاء «..لطفك يا رب..»، وكلتاهما عبّرتا عن الوضع انطلاقًا من خلفية دينية «هذه علامة الفناء» في إشارة إلى نهاية العالم ويوم القيامة وكذلك «.. زمن الكفار..» كإشارة إلى المقارنة بين هذه المرحلة ومراحل أخرى كان الدين فيها غيرَ حاضر لدى الأفراد.

الخلفية الدينية في بناء التمثلات حول الجائحة لمسناها كذلك لدى مستجوبات أخريات «ربي راه غاضب علينا وكاين دعاء سبيسيال تاعه اللهمّ إنا نعوذ بك من شر الأسقام كاين في القرآن هادرين عليه» أي «إن الله غاضب علينا وله دعاء خاص به اللّهم نعوذ بك من شرّ الأسقام موجود في القرآن لقد سبق الحديث عنه» تؤكد وافية (العائلة 16، 59 سنة، ممرضة، أم لبنت بالغة، مقيمة في شقة مكوّنة من ثلاث غرف، منطقة وادي تليلات)، وتضيف أخرى» هاذ المرض على المنكر لي راه كاين الخماج والحقرة ربي راه ساخط علينا المنكر يا ختي راه المنكر.. ربي يجيب الخير «أي» هذا المرض سببه المنكر الذي نعيشه الفسق والظلم إنّ ربي ساخط علينا، المنكر منتشر يا أختي المنكر.. ربي يُقدّر الخير» تصيح سهيلة (العائلة 12، 28 سنة، أم لطفلين، تقيم بشقة 3 غرف، منطقة مسرغين). وهو ما ذهبت إليه كذلك المستجوبة عن العائلة 3، والمستجوبة عن العائلة 1، والمستجوبة عن العائلة 5، والمستجوبة عن العائلة 10.

كما لاحظنا كذلك أنّ مستجوباتٍ أخريات أثرن الخلفية الدينية في تناولهن لموضوع الجائحة في البداية، لكنّهن تراجعن عن ذلك بمرور الأسابيع، فحلّت الخلفية السياسية تارة والخلفية العلمية تارة أخرى مكان الخلفية الدينية «... مازال راكوا تأمنوا كورونا ياماكان والوا داروها على الحراك» أي «هل مازلتم تؤمنون بالكورونا .. لا يوجد شيء.. داروها على الحراك» تتهكّم فاطمة (العائلة 2، 41 سنة، مطلقة، أم لولدين في سن المراهقة، مقيمة في شقة 3 غرف، حي كنستال)، وتضيف أخرى «هاذ مرض دارته ماريكان باش تكتل الناس ويبقوا غير هما» أي «هذا المرض فبركته أمريكا لتقتل الناس و تبقى هي فقط» تجزم جميلة (العائلة 18، 62 سنة، ماكثة في البيت، أم لـ4أبناء بالغين، مقيمة بمسكن فردي، حي مديوني).

نلاحظ من خلال تصريحات هاتين المتحدثتين توظيفهما الصريح للخلفية السياسية في تفسيرهما للوضع المتعلق بالجائحة، فالأولى ترى فيها وضعًا داخليًّا وربطتها مباشرة بمنع تجمعات الحراك[5]، وقد استمدت فكرتها ـ في تصوّرنا ـ من موقف تمّ تداوله على نطاق واسع في المجتمع الجزائري، لكنّه تضاءل مع الرفع التدريجي لإجراءات الحجر المنزلي وعودة بعض القطاعات إلى نشاطها. أمّا المتحدّثة الثانية فقد حمّلت أمريكا كدولة مسؤولية النشر المتعمّد للفيروس بهدف القضاء على المجتمعات الأخرى، وقد أفصحت المتحدّثة أنّها تشبّعت بهذه الفكرة انطلاقًا من النقاشات المتكرّرة بين أفراد عائلتها حول الجائحة. وترى مستجوبات أخريات أن الجائحة هي ذات طابع طبي وعلمي «هذا مرض كيما لاباست والكونسار والسيدا والعولاما راهم معاه..العلم تطوّر بزاف ..» أي «إنه مرض مثل الطاعون و السرطان والسيدا، والعلماء يشتغلون حوله .. العلم تطور كثيرًا..» تقول هجيرة في اطمئنان (43 سنة، أستاذة جامعية، مطلّقة، حاضنة لـ3 أطفال متمدرسين، تقيم في شقة ملك، إقامة حسناوي).

إذًا كل المستجوبات من دون استثناء تكوّنت لديهن تمثلات معيّنة عن الجائحة، وترتكز هذه التمثلات على الخلفية الدينية التي وجدناها حاضرة بقوّة، تليها الخلفية ذات الطابع السياسي وأخيرًا الخلفية العلمية. نسج نوع من الربط بين الجائحة والخلفية الدينية لم يقتصر على المستجوبات المشاركات في دراستنا، بل لمسناه لدى بعض الأكاديميين كذلك «تهدف هذه الدراسة إلى التعرف على التدابير الشرعية والإجراءات العملية التي وضعها الإسلام للوقاية من مخاطر هذه الجائحة من خلال الوقوف على أسبابها الواردة في مضامين الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة وربطها بما توصّل إليه العلم الحديث في هذا المجال» (لويزة، 2020).

(5) حراك 22 شباط/فبراير 2019 في الجزائر.

ثالثًا: توتّر وإعادة نظر في الزمن والفضاء

تفادي التجمّعات، التباعد الاجتماعي، إفراغ الفضاء العام من مستعمليه، فرض الحجر المنزلي، والمكوث في البيت، إجراءاتٌ جاءت متتابعة و متسارعة على نحوٍ لم يترك في كثير من الأحيان الوقت والمجال للأفراد لاستيعاب المستجدّات، فكيف كان وضع العائلات المشاركة معنا في هذه الدراسة؟

«اليومين الأوّلين نورمال كلي رانا في ويكاند، بصح نهار ثالث والرابع سماطت الحالة» أي «في اليومن الأولين كان الأمر عاديًّا، لكن منذ من النهار الثالث والرابع تميّع الوضع» تصرّح خيرور (العائلة 11، 32 سنة، ماكثة بالبيت، أم لـ 4 أطفال، زوجها عون أمن، مقيمة في سكن فوضوي، منطقة بئر الجير). وتضيف أخرى: «أنا هبلني راجلي هاذي السيمانة، الدخان والقهوة والزعاف مع ولاده، كنت مهنية منه في الخدمة، صغار شاندير لهم نكتفهم؟؟ وينت يحلو الخدمة ونتهنى منه يا لطيف» أي «زوجي أفقدني عقلي هذا الأسبوع، السجائر والقهوة والغضب تجاه أبنائه، كنت مرتاحة منه في العمل، أطفال، ماذا أفعل لهم؟ أقيدّهم؟؟ متى يفتحون العمل فأرتاح منه؟ يا لطيف» تعبّر إسمهان (العائلة 8، 36 سنة، أم لـ 5 أطفال، زوجها تاجر، مقيمة في شقة ملك، حي العقيد لطفي).

من خلال تصريحات المشاركتين نلمس أن الأيام الأولى لفرض الحجر المنزلي عرفت تغيرًا داخل فضاء المنزل، سُجّل بشكل صارخ لدى الأزواج، إذ بعد يومين إلى ثلاثة أيام لمست الزوجات نوعًا من التذّمر وصل إلى حدّ النرفزة والغضب، ولفت انتباهَنا أن هذا التصريح تكرّر لدى العائلات التي تملك أطفالًا صغارًا، وهم في الغالب دون العشر سنوات «أنا هبلوني قرقجوني م انجمتش شوالا هذا، دقيقة ما تحطش راسك ... بزااف والله إلا بزاف» أي «أصابوني بالجنون لم أعد أحتمل، ما هذا؟ لا تستطيع وضع رأسك على الوسادة دقيقة واحدة.. كثير والله إنه لكثير» يصرخ محمد (العائلة 11، 42 سنة، أب لـ 4 أطفال، عون أمن، الزوجة ماكثة بالبيت، سكن فوضوي، بئر الجير)، ويضيف آخر«أنا ولادي صغار وزادو عندي 2 توام ، مداري نخرج من 6 تاع الصباح نولي مع العيشا، نخدم في كوسميتيك، راكي عارفة سلعة، كاميون، البور، بصح دروك راني مباسي في الدار ديجا الدار مانجمهاش وزايدين ولادي، بصح والله مانفوتهم راني نتعب على جالهم، الله يجيب الخير» أي «أولادي صغار السنّ، ورزقت بتوأمين، عادة أخرج من الساعة السادسة صباحًا وأعود قبل العشاء، أعمل في قطاع التجميل، أنت تعلمين البضاعة، الشاحنات، الميناء، لكن الآن أنا مسجون في البيت، أصلًا البيت لا أطيقه و زاد أبنائي، لكن والله أنا لن أهملهم فأنا أتعب من أجلهم، الله يأتينا خيرًا» يتذمر جمال الدين (العائلة 8، 38 سنة، تاجر جملة، مقيم بشقة ملك، حي العقيد لطفي).

نلاحظ لدى هاتين العائلتين أن أولى أيام الحجر المنزلي كشفت تغييرًا ملموسًا وسريعًا في المناخ العائلي، اتّسم بنوع من التوّتر غير المعهود من قبل، وذاك نتيجة تغيّر سلوك فرد واحد من العائلة وهو الأب نحو النرفزة والتذمر. فالأب لدى كلتا العائلتين عبّر عن صعوبة بقائه في البيت لساعات متواصلة، وعبّر كذلك عن صعوبة البقاء مع الأطفال في الفضاء نفسه ولساعات متواصلة.

التوّتر عينه سُجّل لدى العائلة 1، والعائلة 9 والعائلة 12، وقد نجم كما لدى العائلة 8 والعائلة 11 عن تغيّر سلوك الفرد ذاته وهو الأب نحو النرفزة والتذمّر المتواصل، فسَاءَ المناخ العائلي بشكل أثّر في المعيش اليومي للأفراد. واللاّفت للانتباه في الأمر هو الربط المباشر الذي وضعته ربّات البيوت بين توّتر المناخ العائلي والحجر المنزلي، إذ لمسنا في تصريحاتهن حرصًا وترقّبًا عن كثب لرفع الحجر «وينت يقلعوا الحجر أنا مانجمتش الزعاف والتنقريش» أي «متى يتمّ رفع الحجر، أنا لم أعد أتحمّل الغضب و الانتقاد المستمر» تنهار نجاة (العائلة 1 ،36 سنة،أم لـ 3 أطفال، زوجها تاجر، مقيمة في شقة، منطقة واد تليلات). وتضيف أخرى» قاع النهار راه مقابلنا أنا و الصغار، كرّهنا حياتنا لو كان ماشي الحجر والطريق مبلعة نروح لدارنا مانقعدش معاه وكي يكمل الحجر نشوفو» أي «طوال النهار وهو قبالتنا أنا والأطفال، جعل حياتنا جحيمًا ولولا الحجر والطريق المغلق لذهبت إلى بيت أهلي ولا أبقى دقيقة أخرى معه وعند انتهاء الحجر نرى» تقول سهيلة (العائلة 12، 28 سنة، أم لطفلين، زوجها عامل يومي، تقيم بشقة 3 غرف، منطقة مسرغين).

توتُّر مناخ هذه العائلات في الأيام الأولى للحجر المنزلي، مردّه في تصوّرنا إلى اجتماع ثلاثة عوامل أساسية معًا وهي **أوّلًا** طبيعة عمل الأب، التي تجعله يغيب لساعات متواصلة وبصورة مستمرة عن البيت. العامل **الثاني** عدد الأطفال وأعمارهم، فالعائلات لها بين طفلين و خمسة أطفال، أكبرهم عمرًا يبلغ 12سنة. أمّا العامل **الثالث** فيتمثل بضيق الفضاء المنزلي، فأغلب العائلات التي شهدت توّترًا ملحوظًا في المناخ العائلي تقطن في شقق من ثلاث غرف. هذا التوتّر ظلّ سائدًا داخل العائلات الخمس وهي العائلة 1، والعائلة 8، والعائلة 9، والعائلة 11، والعائلة 12 طيلة الأسابيع الأولى من الحجر المنزلي، ومع شروع السلطات في تخفيف إجراءات الحجر وأوقاته لمست ربّات البيوت تحسّنًا تدريجيًّا.

خلافًا للعائلات سالفة الذكر، عاشت مجموعة أخرى من مجتمع بحثنا نوعًا من التغيير لكنّه لم يكن مقرونًا بالتوّتر المستمر. إذ جاء على لسان إحدى ربّات العائلات: «حنا بقينا كيما رانا، تعرفي الحاج مريض و أنا قليل وين نخرج، غير ولدي قلب ليل بالنهار، ليل يكونيكتي و النهار راقد الحجر واش نديرو؟» أي «نحن بقينا كما كنّا، تعرفين الحاج مريض، وأنا نادرًا ما أخرج، فقط ابني غيّر الليل بالنهار، في الليل يستخدم مواقع التواصل الاجتماعي، وفي النهار ينام، إنه الحجر ماذا نعمل؟» تقول زهيرة (العائلة 6، 57 سنة، متقاعدة، زوجها

متقاعد،مقيمة بشقة ملك، حي الصباح). وتضيف أخرى: «أنا وراجلي رانا خدامين، وولادي راهم مع أختهم مقابلتهم، قلبولي الدار، كل واحد دار بلاصة سبيسيال ليه، ما ولاتش دار ولّات اوتال قاع النهار وهما متكسّلين، بصح المهّم يكونو مرتاحين راهم مغمومين مساكين بين أربع حيطان» أي «زوجي وأنا ما زلنا نعمل، وأبنائي ترعاهم أختهم الكبرى، لقد قلبوا البيت رأسًا على عقب، لم يعد بيتًا بل فندقًا، مستلقون طوال النهار، لكن المهمّ أن يكونوا مرتاحين، إنهم مخنوقون مساكين بين أربعة جدران» تصف ليلى حال بيتها (العائلة 13، 47 سنة، أم لـ4 أطفال، موظّفة، زوجها موظّف، مقيمة بشقة وظيفية من 3 غرف، حي الصباح).

نلاحظ من خلال تصريحات المستجوبتين أنّ عائلتيهما عرفتا تغييرًا من جراء فرض إجراءات الحجر المنزلي، لكنه لم يمسّ المناخ العائلي والروابط بين الأفراد، مثل ما تمّ تسجليه لدى العائلات السابقة. فالتغيير المسجّل لدى العائلة 6 والعائلة 13 هو تغيير في تسيير الوقت وفي تنظيم الفضاء بالأساس. واللافت للانتباه هو أنّ إعادة النظر إن صحّ التعبير في تسيير الوقت وتنظيم الفضاء قام بها الأطفال لا الأولياء، إذ وفي كلتا الحالتين غيّر الأطفال من مواعيد وفترات نومهم فأصبحت تتمّ بالنهار ولمدة أطول، كما أحدثوا تغييرًا في الفضاء البيتي تماشيًا مع الوتيرة الجديدة للحياة من جهة، ومع المساحة والمكان الذي يُمنح لكل فرد بموافقة بقية الأفراد وتحديدًا الأطفال منهم «كي خرجوهم من الجامعة، بنتي دّات الصالة قالت هاذي تاعيبغات تكون وحدها، باش تقرا و تهدر مع صحاباتها وأساتذة عنده ليسانس هاذ العام» أي «عندما تمّ إخراجهم من الجامعة، ابنتي أخذت الصالون وقالت إنّه لي أرادت أن تكون لوحدها، حتى تدرس و تتواصل مع صديقاتها وأساتذتها، عندها ليسانس هذا العام (سنة التخرّج)»، تشرح لنا السيدة جميلة (العائلة 18، 62 سنة، ماكثة باليت، أم لـ4 أبناء بالغين، زوجها سائق سيارة أجرة، مقيمة بمسكن فردي، حي مديوني).

إذًا الملاحظ لدى هذه العائلات هو تعرّضها لتغيير من جراء اتباعها لإجراءات الحجر المنزلي، وتمثّل أساسًا بإعادة النظر في تنظيم الفضاء وفي تسيير الوقت، وهو نفس ما لمسناه نسبيًّا لدى العائلات التالية: العائلة 4، والعائلة 16، والعائلة 20، والعائلة 2، والعائلة 3، والعائلة 14.

إذًا يبدو أنّ ما أصبح مهمًّا من الفضاء البيتي في هذه الفترة هو وظيفته بالدرجة الأولى «... كأن ما يهمّ من المبنى وحتى من المدينة هو الجانب الوظيفي للمسكن أمّا الجوانب الأخرى كالناحية الجمالية والحضرية للمبنى تبدو ثانوية» (طهراوي، 1998 :11).

ومن الملاحظات المهمّة كذلك، أنّ المستجوبات الممثلات لهذه العائلات، لم يُشرن على نحوٍ واضح وصريح إلى ظهور تغيير في المناخ العائلي، من جراء الحجر المنزلي،

إذ كنّ في كل مرّة نسألهنّ فيها، يؤكدن أنّ هناك تشابهًا كبيرًا بين الجوّ العائلي السائد أثناء الحجر وذاك السائد قبله. هذه المعاينة دفعتنا إلى التفكير: كيف تأثّر مناخ العائلة 1، والعائلة 8، والعائلة 9، والعائلة 11، والعائلة 12 فصار متوتّرًا باستمرار، وكيف لم يتأثر مناخ العائلات الأخرى بنفس الشكل والحدّة؟ وبعد مقارنة بين خصائص العائلات وأوضاعها، تأكّد لدينا ما أوردناه سالفًا من أنّ الحجر المنزلي سبّب توترًا مستمرًّا في مناخ العائلات التي يجتمع فيها عاملان اثنان هما صغر سن الأطفال واشتغال الأب في نشاطات تفرض عليه الغياب عن البيت لفترات طويلة. كما توصّلنا إلى أنّ الرجال يبدون صعوبة أكبر من النساء في التأقلم مع الحجر المنزلي، وأنّ الرجال النشطين في قطاعات التجارة، والحرف، والأعمال اليومية، يبدون صعوبة أكبر من نظرائهم النشطين في الخدمات والتعليم والإدارة. فكان المناخ السائد داخل عائلاتهم أكثر توترًا من المناخ السائد داخل عائلات نظرائهم.

رابعًا: يستمر الحجر... وتتغيّر الأدوار

توالت الأيام والأسابيع، واهتمامات الأفراد منصبّة حول مستجدات جائحة كورونا في الداخل والخارج، فالأرقام المسجّلة كانت تنبئ إلى حدّ ما باستمرار إجراءات الحجر، وبالتالي استمرار البقاء في الفضاء المنزلي واستمرار تحديد فترات ومجالات التنقل خارجه، الأمر الذي أدّى إلى ظهور ترتيب جديد في الأدوار الاجتماعية داخل العائلة كمؤسسة والبيت كفضاء. وحدّدنا مفهوم الدور الاجتماعي في دراستنا وفق المعنى الآتي «...نجد إذن أربعة أنواع من الأدوار: 1 ـ الدور المفروض من قبل محددات الفرد، مثل السن والجنس؛ 2 ـ الدور المكتسب وهو مهام و أفعال الفرد؛ 3 ـ الدور المحدّد، الذي يتعلق بمجموع السلوكات والتصرفات المنتظرة وفق مكانة الفرد؛ 4 ـ الدور الفعلي: الذي يحيل إلى الدور المحدّد لكن المجسّد بكيفية ذاتية» (Fougeyrollas and Roy, 1996: 31 ـ 54).

«أنا جاتني فرصة باش نريح بصح سيمانة زوج كرهت، حليت انا وبنتي قناة يوتوب تاع طبخ باش نفوّتوالوقت» أي «وجدتها فرصة للراحة، لكن بعد أسبوع واثنين شعرت بالملل، ففتحت أنا و ابنتي قناة للطبخ على اليوتيوب لقضاء الوقت» تقول وافية (العائلة 16، 59 سنة، ممرضة ، مطلقة، أم لبنت بالغة، مقيمة في شقة 3 غرف، منطقة وادي تليلات). وتضيف أخرى «أنا قاع ما ريحتش، رسميا راني في عطلة إستثنائية، بصح مع ولادي وليت معلمة وكوتش وفام دوميناج وأم وأب بزااف والله تعبت، الله يرفد علينا هاذ الوباء ونولوا لحياتنا العادية..» أي «أنا لم أرتح قطّ، رسمًيا أنا في عطلة استثنائية، لكن مع أولادي أصبحت معلمة ومدربة رياضة وعاملة نظافة وأبًا وأمًّا هذا كثير والله تعبت، ليرفع الله عنا الوباء كي

لنعود إلى حياتنا العادية» تشكو هجيرة (43 سنة، أستاذة جامعية، مطلقة، حاضنة لـ 3 أطفال متمدرسين، تقيم في شقة ملك، إقامة حسناوي).

نلاحظ أن هاتين المستجوَبتين عبرّتا عن تأثير إجراءات الحجر المنزلي ومدّته في الأدوار التي تقومان بها، فكلتاهما استفادتا من العطلة الاستثنائية الممنوحة من الحكومة، والتي عبرّتا بطريقة مختلفة عن حاجتهما إليها. لكن استمرار هذه العطلة المقرونة بإجراءات الحجر المنزلي إلى وقت غير معلوم سلفًا، ولّد ردّة فعل مختلفة لدى المتحدّثتين، فالأولى شعرت بفراغ دفعها إلى خلق نشاط لم تقم به سابقًا وهو فتح قناة خاصة على اليوتيوب، لتقديم وصفات طبخ، بهدف الاستثمار في أوقات الفراغ المتواصلة، في حين عاشت الثانية ضغطًا كبيرًا من جراء تضاعف الأدوار الاجتماعية الواجب عليها أداؤها إلى وقت غير معلوم. فبعدما كانت تقتصر أدوارها على التدريس في الجامعة ورعاية الأطفال بعد فترات الدراسة، زاد عليها دور المنظّفة المنزلية ومدربة الرياضة، واستمر معها ذلك من دون انقطاع بحكم أن فترة نهاية الأسبوع المخصّصة لحضانة الأب أُلغيت احترامًا لإجراءات الوقاية من فيروس كورونا كوفيد 19.

تعدُّد الأدوار الاجتماعية من جراء تطبيق إجراءات الحجر المنزلي لم يقتصر على العائلات أحادية الأبوين، إنّما شمل معظم العائلات موضوع الدراسة، «راجلي ملي قعد من الخدمة تكلف بالزواوش والزبل حشاك، هنّاني منهم، في الصباح يظل معاهم وعشي مع الأخبار بكري كان كي يجي يخرج مع جوارين عند الباب حتى العشا يصلي يتعشى ويرقد» أي «زوجي منذ توقفه عن العمل اهتمّ بالقمامة والعصافير أكرمك الله، لقد أراحني منها، يقضي فترة الصباح معها و في المساء يظل مع الأخبار، وفي ما سبق كان عندما يخرج من العمل يجلس مع الجيران بقرب الباب إلى غاية العشاء حينها يصلي يتناول العشاء وينام «تقول عائشة (العائلة 14، 59 سنة، أم لـ3بنات متزوجات، زوجها حمّال، مقيمة في شقة 3 غرف، حي السلام). وتضيف مستجوبة أخرى «الحجر المنزلي كان نعمة في داري، راجلي لقى الوقت باش يبريكولي شوي في الدار، دار الفايونس في كولوار وباغي يسقم الكوزينةشوي..مانعرف هو والوقت...» أي «الحجر المنزلي كان نعمة في داري، زوجي وجد الوقت ليقوم ببعض الأشغال في البيت، زيّن الرواق بالخزف، وينوي تحسين المطبخ كذلك، لا أعلم على حسب الوقت...» تتساءل إلهام (العائلة 7، 37 سنة، أم لطفلين متمدرسَين، زوجها حارس مدرسة، مقيمة بمسكن فردي، منطقة بئر الجير).

نلاحظ من خلال تصريحات هاتين المتحدثتين أنّ بعض أفراد عائلتيهما مارسوا خلال فترة الحجر المنزلي نشاطات لم يكونوا معتادين عليها، وظهر ذلك واضحًا لدى الآباء، إذ أولى الأوّل اهتمامًا بنظافة المنزل والاعتناء بالعصافير، بينما قام الثاني بأشغال تزيين البيت.

الأوضاع نفسها تمّ تسجيلها لدى عائلات أخرى، «في أفريل راجلي خلعني وّلا يقري ولدي الصغير قالي باشماينساش الحروف، يوميًا معاه حتّى حفّظه الحروف وحفّظه شوي أيات تاع القرآن راه علامة خير من لاكراش» أي «في نيسان/أبريل زوجي فاجأني، أصبح يدّرس ابني الصغير حتى لا ينسى الحروف، ظلّ معه يوميًّا حتى لقّنه الحروف وحفّظه بعض الآيات من القرآن، لقد تحسّن كثيرًا، أفضل من الروضة» تؤكّد نجاة (العائلة 1، 36 سنة، أم لـ3 أطفال، زوجها تاجر، مقيمة بشقة 3 غرف، منطقة وادي تليلات)، وتضيف مستجوبة أخرى: «أنا مولا داري كره في الدار .. ولا كل يوم ينّقي عند الباب من بعد ولّا ينقّي الزونقة ومن بعد ولّا ينقّي قاع الحومة و هو لي ينظم الشاشرا كل يوم ينقّوا قالك تطوّع تاع كورونا، وحتىّ كي بدا يخدم ولا يديرها قيس صلاة الجمعة» أي «بالنسبة إلى زوجي ضجر من البيت.. أصبح يوميًّا ينظّف أمام الباب بعدها أصبح ينظّف الشارع ثمّ كل الحي، وهو من ينظّم الشباب يوميًّا ينظفون قيل إنها تطوّع خاص بمكافحة وباء كورونا، وحتى عندما استأنف العمل أصبح يقوم بذلك وقت صلاة الجمعة» تروي لنا جميلة (العائلة 18، 62 سنة، أم لـ 4 أبناء بالغين، زوجها سائق سيارة أجرة، مقيمة بمسكن فردي، حي مديوني).

ما يشدّ الانتباه في تصريحات هاتين المستجوَبتين هو تعبيرهما بنوع من الدّهشة عن بعض النشاطات الممارسة من جانب الآباء، وهي نشاطات أوّلًا جديدة عليهم لم يمارسوها قبلًا (كالمشاركة في حملات التنظيف)، وثانيًا غريبة عنهم لأنّها سبق وأن شكّلت مواضيع رفض من طرفهم. فتدريس الأبناء والاهتمام بالحيوانات وتسيير القمامة المنزلية لم تكن من مهمات الآباء إنّما الأمهّات بالدرجة الأولى، ثم بقية الأفراد بحسب أوضاع كل عائلة مشاركة معنا في هذه الدراسة.

فضلًا عن المهام المستجدة لدى الآباء التي يمكن وضعها في خانة المبادرات الفردية، كشفت مستجوباتٌ أخريات أنّ عائلاتهن شهدت ظهورَ شكل آخر من النشاطات الجديدة، يتمثل بمشاركة معظم أفراد العائلة في نشاطات جماعية، يحتفظ فيها الأولياء بدور المشرف والموجّه لبقية الأفراد، ومن النشاطات التي برزت هي الطبخ، ثم اللعب (ألعاب يدوية: دومينو، الشطرنج، الورق... وألعاب الفيديو على مختلف الوسائط: الهاتف النقّال أو الأجهزة الإلكترونية)، وفي مرتبة ثالثة حملات تنظيف المنزل.

إذًا يمكن لنا استخلاص أنّ فترة الحجر المنزلي، جعلت من بعض الرجال خاصة الآباء منهم يقومون بأداء أدوار جديدة نسبيًّا بالنسبة إليهم، إذ لوحظ أداؤهم أدوار المعلم مع الأبناء، والمنظف داخل البيت وخارجه وهي المهمات التي قلّما قاموا بأدائها سابقًا.

خامسًا: بين الواقعي والافتراضي: رابطٌ عائليٌّ على المحكّ

لا يختلف اثنان حول التأثير القوي لجائحة كورونا كوفيد 19 في الإنسانية في جميع مناحيها مثل ما حاولنا توضيحه في بداية هذه الورقة، فبرزت العائلة كمؤسسة اجتماعية جوهرية في تسيير مرحلة الحجر المنزلي، لهذا كان الرابط بين الأفراد خلال هذه الظروف غير المسبوقة واحدًا من العناصر التي تتبّعناها يوميًّا مع العائلات المدروسة. وحدّدنا مفهوم الرابط الإجتماعي وفق المعنى الآتي «عبارة «الرابط الاجتماعي» هي اليوم مستعملة لتحديد في الوقت ذاته الرغبة في العيش معًا، وإرادة الربط بين الأفراد المتفرقين، والطموح إلى انسجام أكثر عمقًا في عامة المجتمع... وهو يهدف إلى توحيد الأفراد و المجموعات الاجتماعية و تأمين لهم العيش معًا سلميًّا، عبر قواعد متقاسمة عادة» (Paugam, 2018: 3 ـ 6).

«كنا ما نتلاقاوش كامل، من رمضان رمضان ، دوركا لا لا الحمد الله رانا كامل كيف كيف الحمد الله» أي «كنا نادرًا ما نجتمع كلّنا معًا، من رمضان إلى رمضان، الآن لا لا الحمد لله إنّنا كلّنا مع بعض الحمد لله» تقول هدى (العائلة 20 ،29 سنة، أستاذة جامعية، بنت ثالثة في عائلة مؤلفة من 6 أفراد، مقيمة في فيلا، الجزائر العاصمة). وتضيف مستجوَبة أخرى «ولادي كانوا يخافو من بوهم كلّي برّاني عليهم يشوفوه نهار الجمعة مين ما يخدمش، ومن هاذ الكورونا دخلوها عليه راهم مقرقجينه ههه خليه يذوق شوي معاي..» أي «أبنائي كانوا يخشون أباهم وكأنه غريب عنهم، كانوا يرونه يوم الجمعة لأنه لا يعمل فيه، ومع هذا الكورونا تعوّدوا عليه بل إنّهم أصابوه بالصداع ههه اتركوه يذق قليلا معي.. «تصرّح إسمهان مبتسمة (العائلة 8 ،36 سنة، أم لـ5 أطفال، زوجها تاجر جملة، مقيمة في شقة ملك، حي العقيد لطفي). يلاحظ من خلال تصريحات هاتين المتحدثتين وجودُ تغيّر واضح في الروابط داخل العائلة، والظاهر أنّها أصبحت أكثر قوة «أبنائي كانوا يخشون أباهم وكأنه غريب عنهم... ومع هذا الكورونا تعوّدوا عليه..»، وأكثر إيجابية «... الآن لا لا الحمد لله إنّنا كلّنا مع بعض..» من ذي قبل. المعاينة نفسها سجلناها لدى عائلات أخرى هي العائلة 1، والعائلة 12، والعائلة 9، والعائلة 3.

هذه الإيجابية المسجّلة في الرابط العائلي في فترة الحجر المنزلي، ظهرت على نحوٍ خاص لدى العائلات التي لديها أطفال في سنّ صغيرة، وكذلك لدى العائلات التي كان أغلب أفرادها يوجدون سابقًا في حالة نشاط (دراسة، عمل).

البقاء في البيت كفضاء مغلق ولشهور متتالية، جعل الأفراد أمام أوضاع سمحت باتصالٍ واحتكاكٍ أكبر بينهم، فتغيّرت الروابط إلى أجوَد وأقوى لدى العائلات سالفة الذكر، في حين حدث خلاف ذلك لدى عائلات أخرى، بمعنى أنّها أصبحت أسوأ وأضعف نسبيًّا «ما كان حالة رانا فيها، كنايني قاع النهار وهما مبلعين على رواحهم ، قالك رانا خايفين من الكورونا، انا توّحشت وليداتي الصغيرين أمّا هما مارانيش مطلعة قاع حسابهم، عندي بناتي وولادي ربي يخليهم لي» أي «ما هذا الوضع الذي نحن فيه؟ زوجتا ابنيّ طول النهار وهما غالقتان على نفسيهما، قيل إنهما خائفتان من الكورونا، أنا اشتقت إلى أبنائي الصغار(أحفادي) أما هما فلا أهتم لأمرهما البتة، عندي بناتي وأولادي ربي يحفظهم لي» تتأوّه خديجة (العائلة 17، 80 سنة، أم لـ7 أبناء كلهم متزوجون، 2 يقيمان معها، زوجها متقاعد طريح الفراش، تقيم في مسكن فردي، منطقة السانيا). وتضيف أخرى «ياختي شانقولك ناس راها مريحة وأنا راني خدامة، مارانيش نشوف دارنا كيما مداري، مّا راها شوي زعفانة بصح فهمت، جدّتي هي المشكلة قاتلك ارواحو شوفوني راها غير تلوم كبيرة المخلوقة» أي «يا أختي ماذا أقول لك الناس في عطلة و أنا أعمل، لم أعد أرى عائلتي كما سبق، أمي آخذة على خاطرها بعض الشيء، لكنّها تفهّمت الأمر، جدّتي هي المشكلة، إنها تقول تعالوا لزيارتي، إنّها تلوم باستمرار، المرأة كبيرة في السّن» تقول فاطمة (العائلة 2، 41 سنة، مطلقة، أم لولدين في سن المراهقة، مقيمة في شقة 3 غرف، حي كنستال).

يبدو من خلال تصريحات هاتين المستجوبتين، أنّ الرابط داخل عائلتيهما عرف نوعًا من التراجع مقارنة بفترة ما قبل الحجر المنزلي، ففي العائلة 17 لاحظت المتحدثة أن زوجتَي ابنيها تتحجّجان بالوقاية من الفيروس وتطبيق تعليمات السلامة لتجنب الحديث والتواصل معها «.. زوجتا إبنيّ طول النهار وهما غالقتان على نفسيهما... أنا اشتقت إلى أبنائي الصغار (أحفادي)..»، الأمر الذي ولّد لديها نوعًا من الاستياء ودفعها إلى انتقاد الوضع ككل (انتشار الوباء، الحجر المنزلي...)، هذا الانتقاد يعدّ من وجهة نظرنا مبرَّرًا إذا ما علمنا أنّ «... وفي الوقت نفسه طرحت بعضهنّ (نساء مسنّات) مسألة تغير دور المرأة عند دخول زوجة الابن (الكنة) إلى البيت. والصراع الأساسي حسب رأي بعضهن يكون بين الطرفين (العجوز والكنة) بغض النظر عن السِّنّ..» (كبداني، 2016 : 20) وهو نفس ما ذهب إليه أفراد من العائلة 2، إذ عبرّت المتحدثة عن عجز الوالدة والجدّة على تقبّل الوضع «أمي آخذة على خاطرها بعض الشيء... جدّتي هي المشكلة....إنها تلوم باستمرار.. تعالوا لزيارتي». الأوضاع نفسها تقريبًا وقفنا عندها لدى العائلة 4 والعائلة 6. إذًا على نقيض العائلات السابقة، عرف الرابط بين أفراد هذه العائلات نوعًا من التراجع والضعف الناجم بالضرورة عن الحجر المنزلي كسياقٍ عام.

بين عائلات وجدت أنّ الرابط العائلي شهد تحسّنًا وأخرى لمست أنّه شهد تراجعًا ـ في مقارنة بين فترة الحجر المنزلي وما قبلها ـ فإن عائلات أخرى أكدّت أنّه بقي مستقرًا كما كان في السابق «أنا حتى حاجة ما تبدلت في داري كي الحجر كي بكري، أولادي كل واحد و شومبرته، هو يروح للشركة ساعتين ولا ثلاثة ومن بعد آتوليي تاعه، نشوفهم مين يجوعو ههه ياكلوا وكل واحد يروح لبيته، حتى وقت القراية يقرو وكي يجو ديراكت كل واحد وبيته، على بيها راني نقولك حتى حاجة ما تبدلت بيناتنا» أي «لم يتغيرّ شيء في بيتي، الحجر كما قبله، أبنائي كل واحد منهم في غرفته، هو (الزوج) يذهب إلى الشركة (ملكه) ساعتين أو ثلاث يوميًّا و بعدها إلى ورشته الخاصة (على مستوى البيت)، أنا أراهم عندما يشعرون بالجوع ههه وبعدما يأكلون يذهب كل منهم إلى غرفته، حتى في وقت الدراسة يدرسون وعند العودة مباشرة كل واحد إلى غرفته، لهذا قلت لك لم يتغير شيء بيننا «تشرح فاطمة الزهراء (العائلة 3 ،42 سنة، أم لـ 4 أولاد، زوجها صاحب شركة، تقيم في فيلا بمسبح، حي مطلع الفجر). الاستقرار نفسه في الرابط العائلي سجلناه تقريبًا لدى بقية العائلات موضوع الدراسة.

فضلًا عمّا سبق، فقد سجلنا اهتمام بعض العائلات بالرابط «خارج العائلة الصغيرة» وهو ذاك الذي يجمع بين العائلة «النووية» والعائلة «الكبيرة»، إذ شّد انتباهنا حرص المستجوبات على المحافظة على هذا الرابط، فتحوّلن من التواصل الجسدي والمباشر إلى التواصل عن بعد، بمعنى أنّ الرابط العائلي بين العائلات «النووية» والعائلة «الكبيرة» لم يشهد قطيعة تامة، وهذا ما يجعلنا نستخلص أن الجماعة العائلية (كما سبق تحديدها أعلاه)، هي أحد أشكال العائلة المنتشرة في عيّنة بحثنا، حيث تحوّل الرابط معها إلى مستوى آخر يتمثّل بالتواصل عن طريق الهاتف وشبكات التواصل الاجتماعي. فالمكالمات الهاتفية سُجّلت تحديدًا لدى فئة النساء المتزوجات، وكانت غالبًا مطوّلة، وتتمّ مع عائلاتهن الكبيرة أكثر من عائلات أزواجهن. إضافةً إلى المكالمات الهاتفية، كانت العائلات موضوع الدراسة تتواصل عن طريق وسائط التواصل الاجتماعي المختلفة مع العائلة «الكبيرة»، وعادة ما يكون التواصل جماعيًّا ومرئيًّا، وفي الغالب أثناء فترات تناول الطعام، يشارك فيه الأفراد البالغون والأفراد الذين تقلّ سنهّم عن العشر سنوات، ويمكن تفسير ذلك بكون».. للعائلة الممتدة وجودٌ مؤثرٌ وفعّالٌ في الواقع الجزائري، وإنّها إن لم تكن تتمتع بالسيادة الإحصائية مقارنة بالعائلة النووية، تبقى محافظة على تأثيراتها الإديولوجية والثقافية داخل هذه العائلة وكذا علاقاتها بالأهل والأبناء» (دراوش، 2008 : 72). كما سجّلنا أنّ التواصل مع العائلة الكبيرة يكون نادرًا لدى الفئات «الشابة»، خاصة لدى الأولاد، الذين يفضّلون التواصل مع جماعة الأصدقاء والأقران عوضًا عن العائلة الكبيرة «...وصاحب ظهور مواقع التواصل الاجتماعي ظهور مجتمعات شبكية يتفاعل معها المستخدمون وأبرزها الشباب... ضمن سياق افتراضي

تجاوز كل الإكراهات الفيزيائية المتصلة بسياق الحضور وطقوس المكان» (صغير وفلاق، 2018 : 216).

سادسًا: حول الميزانية والإلكترونيات و«الأطفال» تنازع الأقارب

برز في تقارير رسمية تخصّ مجتمعات عديدة أنّ النزاع داخل العائلات تفاقم من جرّاء الحجر المنزلي وبلغت حدّتُه العنف الجسدي الموجّه ضدّ الأفراد الأكثر هشاشة وهم النساء والأطفال. إذ أحصت منظمة الأمم المتحدة للمرأة في نيسان/أبريل المنصرم، أنّ كثيرًا من الدول سجّلت تزايدًا غير مسبوق في طلبات النجدة على مستوى مراكز الاستماع المخصصة لمحاربة العنف ضدّ المرأة، ومن الدول التي جاءت في تقرير المنظّمة ألمانيا، والأرجنتين، وإسبانيا، والولايات المتّحدة الأمريكية، وفرنسا، والمملكة المتحدة، وسنغافورة، وأستراليا. وبلغت تخوّفات المديرة التنفيذية للمنظمة حدّ تسمية العنف تجاه المرأة في فترة الحجر المنزلي بالجائحة الشبح (Phumzile, 2020) وبما أنّنا نهتم بالنزاع العائلي كحقل بحث، فقد ركّزنا في دراستنا هذه على موضوعاته (حول ماذا يختلف أفراد العائلة؟) وعلى أطرافه (من هم الأفراد المتخاصمون؟).

«الدبزة راها غير على المصروف، والله مارانا نتشرّطو بصّح شتاقينا كل شي الحمد الله البطاطا و البصل والطوماطيس راها كاينة» أي «الشجار يدور حول الميزانية، والله نحن لا نبالغ لكن اشتقنا إلى كل شيء، الحمد لله البطاطا والبصل والطماطم متوفّرة» تشكو خيرور (العائلة 11، 32 سنة، ماكثة بالبيت، أم لـ 4 أطفال، زوجها عون أمن، مقيمة في سكن فوضوي، منطقة بئر الجير). وتضيف أخرى «هذا رمضان و راجلي يبغي ياكل مليح بصح لا.. يليق بنادم يخمم .. ولو كان يحبسوا خلصة لتريتية نّولو نطلبوا، يزّقي ولّا يقعد.. انا مارانيش مهبولة كيفه» أي «إنّه رمضان وزوجي يحب أن يأكل جيّدًا لكن لا لا... يجب على الإنسان أن يفكّر... وإذا أوقفوا منحة التقاعد نصبح متسوّلين، يصرخ أو لا يصرخ.. أنا لست مجنونة مثله» تقول زهيرة (العائلة 6، 57 سنة، متقاعدة،أم لولد في سن المراهقة، زوجها متقاعد، مقيمة بشقة ملك، حي الصباح). نلاحظ من خلال تصريحات هاتين المتحدّثتين أنّ هناك نزاعًا استجدّ نسبيًّا داخل العائلة مع مرحلة الحجر المنزلي، وهو يتعلّق أساسًا بالميزانية. والظاهر أنّ محدودية الميزانية وطريقة تسييرها في هذه الظروف غير المعتادة هي الموضوع الأساسي لهذا النزاع، أمّا أطرافه فهما الأبوان اللّذان تتباين تجربتهما في الموضوع. وبحكم أنّ ربات العائلة هنّ المسؤولات عادة عن الميزانية العائلية فقد عبّرن عن قلقهن من استمرار الحجر المنزلي لأنّه يؤثّر مباشرة في الدخل العائلي. فبالنسبة

إلى العائلة 11 الزوج يعمل كعون أمن لكنّه كان يؤدي أعمال بناء لدى الخواص كعمل ثانٍ يساعده في تأمين حاجات أبنائه الأربعة وزوجته. أمّا لدى العائلة 6 فالقلق المعبّر عنه نجم عن كونها عائلة تعتمد على منحتي تقاعد كدخل للعائلة، وبحكم الانتشار المتواصل للجائحة وتواصل فرض إجراءات الحجر المنزلي ظهر تخوّف من احتمال توقّف صرف المنحة للمتقاعدين، الأمر الذي دفع المتحدّثة إلى اعتماد نوع من التقشّف في نفقات الطعام في رمضان، وهو أمر غير معتاد، إذ تُجمع تقارير الهيئات المختلفة، أنّ الاستهلاك في شهر رمضان يصل إلى مستويات قياسية مقارنة ببقية فترات العام «... تستهلك كل أسرة في الجزائر 9 كلغ من الدواجن و 4.5 من اللحوم الحمراء خلال شهر رمضان مشيرًا إلى أن استهلاك المنتجات الغذائية الأخرى يمثّل 170 بالمئة من متوسط استهلاكها الشهري خلال الفترة المتبقية من السنة»[1].

الميزانية كموضوع نزاع رئيسي ومتكرّر سُجّل لدى عائلات أخرى هي العائلة 4، والعائلة 9، والعائلة 14، وتنوّعت أسبابه بين حجم إسهام الأفراد في ميزانية العائلة، و تفادي النفقات «غير الضرورية» مثل الاشتراكات الفردية للهاتف والإنترنت، واستهلاك السجائر. ونتصور أنّ تصدُّرَ الميزانية لقائمة مواضيع النزاع بين الأفراد منطقيٌّ نسبيًّا بالمقارنة مع السياق العام للجائحة، إذ مثّل الجانب الاقتصادي الموضوع الأوّل في الإصدارات العلمية[2]، كما كان عاملًا جوهريًّا في تباين سياسات تسيير الحكومات للجائحة «... تلك حالة طارئة إقليمية تستدعي استجابة إقليمية طارئة. استجابة لا ترمي إلى إنقاذ البلدان أو الصناعات أو المؤسسات المالية في المنطقة، بل إلى إنقاذ آلاف الأرواح»[3].

بعد الميزانية، حلّ استغلال الأجهزة الإلكترونية داخل البيت كثاني موضوع يتنازع حوله أفراد العائلات موضوع الدراسة،» كل واحد عنده تلفون وقاع نهار هما في لاشارج، وغير تكمل لاشارج ينوضو يزّقوا و يدّابزو بيناتهم ، الشارجور ولاّ بوهم، والأنترنت ماماهم ههه...» أي «كل واحد (أبناؤها) له هاتفه الخاص وطول اليوم وهم مع الشاحن، وعندما ينزل مستوى البطارية يصرخون ويتشاجرون في ما بينهم، الشاحن أصبح أباهم و الإنترنت أمهم ههه...» تشكو ليلى مبتسمة (العائلة 13 ،47 سنة، أم لـ4 أطفال، موظّفة، زوجها موظّف، مقيمة بشقة وظيفية من 3 غرف، حي الصباح). وتردف أخرى» أنا راني نهبل ماية خطرة

(1) «الجزائريون يستهلكون اللحوم أربع مرات أكثر خلال شهر رمضان،» ندوة صحفية لنائب رئيس الفدرالية الوطنية لحماية المستهلكين، آذار/مارس 2018 ، <http://www.aps.dz>.

(2) وضعنا اقتصاد وكوفيد ككلمتين مفتاحيتين في قاعدة البيانات كارن انفو، تحصّلنا على 323 إصدارًا علميًّا أغلبه أعداد خاصة في مجلات متخصصة مرموقة، <https://bit.ly/3cKyCDc>.

(3) «الأثر الاقتصادي والاجتماعي لكوفيد 19،» اللجنة الإقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا التابعة للأمم المتحدة، وثيقة رقم E/ESCWA/2020/INF.1 .<http://www.unescwa.org>

في النهار، دايمًا مدّابزين على الشكيل على التلفونات التلفزيون الميكرو و كليماتيزور، كل واحد يبغي شا يبغي هو.. وقت لي يبغي هو سورتو التوام هبلوني عييت» أي «أنا أفقد أعصابي مئة مرة في اليوم مع أولادي، فهُم في شجارٍ مستمرّ لأتفه الأسباب خاصّة حول الهواتف النقالة والتلفزيون و الحاسوب و المكيّف الهوائي، كل واحد يريد أن يحصل على ما يريد.. وقت ما يريد، وبخاصة التوأمان، إنّهما يثيران جنوني تعبت...» تنهار هجيرة (43 سنة، أستاذة جامعية،مطلقة، حاضنة لـ3 أطفال متمدرسين، تقيم في شقة ملك، إقامة حسناوي).

نلاحظ أنّ استغلال الأجهزة الإلكترونية كان ثاني موضوع يختلف حوله أفراد العائلات المدروسة، فحتّى مع تعدّد أجهزة التلفزيون في البيوت، سجّلنا أنّ النزاع يتكرّر يوميًّا، بسبب البرامج المفضّلة والصوت المرتفع خاصة في الشقق. أمّا الهواتف المحمولة فتتحوّل إلى موضوع نزاع، عند التحميل و تذبذب تدفّق الإنترنت وعند شحن البطارية. أطراف هذا النزاع ـ على عكس النزاع حول الميزانية الذي كان بين الوالدين ـ هم الأفراد الأقل سنًّا في ما بينهم، ويستدعي حلّه في الغالب تدخّل الأفراد الأكبر سنًّا خصوصًا الأولياء، ويكون بالضرورة وفق المناخ العائلي السائد.

تحوّل استعمال الأجهزة الإلكترونية ولواحقها إلى موضوع نزاعٍ بين الأفراد، نراه هو الآخر مبرَّرًا بحكم أن الحجر المنزلي زاد من فترات التواصل الافتراضي وبالتالي تضاعف الإقبال على استعمال مختلف خدمات ووسائط التواصل الاجتماعي، ولا سيما لدى الأفراد الأقلّ سنًّا، لدرجة حدوث أزمة تدفق في الإنترنت مسّت كل مناطق الجزائر(4).

فضلًا عن مواضيع النزاع سالفة الذكر، سجّلنا لدى العائلات المدروسة موضوعًا آخر جعلناه في المرتبة الثالثة من حيث الأهمية وهو الإزعاج و الضوضاء التي يسبّبها الأطفال صغار السن، إذ يمكن القول إنّ الأطفال في سنّ مبكرة (أقل من 10 سنوات)، تحوّلوا خلال هذه الفترة إلى موضوع نزاع دائم، ويعود ذلك في اعتقادنا إلى كون هذه الفئة من أفراد العائلة لم تتأقلم إطلاقًا مع الحجر المنزلي، إذ حافظ الأطفال على ممارساتهم وأنشطتهم السابقة، التي يطغى عليها كثرة الحركة والرغبة الكبيرة في الخروج إلى الفضاء العام، مرافَقين أو بمفردهم. فتحوّل سلوكهم الذي كان يُتمثَّل كسلوك عاد نسبيًّا قبل الحجر إلى موضوع نزاع داخل الفضاء المنزلي(أغلبية الأفراد يرفضون الحركة الزائدة للأطفال «الفوضى»)، وخارجه (انزعاج الجيران البالغين من الضوضاء التي يسببونها، وكذا دخولهم في شجارات متكرّرة مع أقرانهم الصّغار).

(4) مؤسسة اتصالات الجزائر تتخذ إجراءات تقنية وتجارية إثر الضغط الكبير على شبكة الإنترنت، 7 نيسان/أبريل 2020 <https://www.youtube.com/watch?v=EgtC8R ـ QEnU>

خاتمة

على غرار أغلبية المجتمعات، عاش المجتمع الجزائري أوضاعًا غير مسبوقة وغير متوقّعة منذ بداية سنة 2020، من جرّاء ظهور فيروس كورونا كوفيد19 ثم تحوّله إلى جائحة، ففرضت «السلطة»[5] الصّحية مجموعةَ تدابير للوقاية، جعلت من العائلة دون سواها أهمّ المؤسسات الاجتماعية، ومن البيت دون غيره أهمّ الفضاءات المعوّل عليها في تسيير أزمة صحية بامتياز. هذا السياق غير المسبوق مجسَّدًا على وجه الخصوص في الحجر المنزلي دفعنا إلى الاهتمام بما يدور داخل مجموعة من العائلات خلال فترة امتدت من شهر آذار/مارس إلى منتصف شهر حزيران/يونيو.

فخلصنا إلى أنّ الجائحة شكّلت موضوع نقاشات متكرّرة داخل هذه العائلات وهو ما سمح لأفرادها بتكوين تمثلات محدّدة حولها، غذّتها أساسًا الخلفية الدينية، ثم وفي ما بعد الخلفية السياسية بشكل أقل. الأيام الأولى من الحجر المنزلي عرفت نوعًا من التوّتر لدى بضع عائلات من جراء عجز بعض الآباء عن تقبّل فكرة عدم النشاط والبقاء في البيت مع أطفال صغار السّن. ليعود المناخ العائلي تدريجيًّا إلى نوعيته السائدة قبل الجائحة، والتي تتراوح بين الاستقرار الدائم والاضطراب الموقّت.

موضوعات النزاع التي اختلف حولها أفراد العائلات المدروسة دارت حول ثلاثة عناصر أساسية هي حجم الميزانية وتسييرها، ثم استغلال الأدوات الإلكترونية، بعدها ممارسات الأطفال صغار السّن ولا سيما لدى العائلات أحادية الأبوين، ولم تتطوّر هذه النزاعات إلى حالات عنف ولم تؤثّر في الرابط العائلي بشكل يتسبب في قطعه.

إذًا على خلاف ما «يجزم» به كثيرون، من أنّ الحجر المنزلي أثّر عميقًا وسلبًا في المناخ العائلي الجزائري فإن الدراسة التي أجريناها على 20 عائلة طيلة الحجر المنزلي، بيّنت أنّ التغيير الذي طرأ هو تغييرٌ نسبي و«ظرفي»، لم يصل إلى زعزعة الرابط العائلي ولا إلى» تشويه» المناخ العائلي بشكلٍ يستدعي على وجه السرعة دعمًا من مؤسسات أخرى، مثل ما يجري في مجتمعات أخرى «... مهن مساعدة الثنائيات والعائلات.. مجلس الزواج والعائلة، الوساطة العائلية، والعلاج الزواجي والعائلي...» (Lauriot Dit Prévost, 2020: 37 - 21)، بل تواصل نسبيًّا المناخ الذي كان سائدًا قبل الجائحة. ويرجع بقاء المناخ والرابط العائلي نسبيًّا على وضعه السابق في تصوّرنا، إلى عاملين أساسيّين، **الأوّل** هو أنّ الحجر المنزلي هو وضع

(5) صنّفناها بـ«السلطة» بناءً على السياق السائد في الجزائر منذ آذار/مارس 2020، حيث جاء في خطابات السلطة السياسية أنّ قرارات تسيير أزمة الجائحة ستكون بناءً على تقديرات اللجنة الطبية الوطنية لمتابعة تطور الوضع الوبائي، وهو ما أكدّه رئيس الجمهورية في اللقاءات الإعلامية الوطنية والدولية. وكأنّنا أمام وضعية انتقلت فيها السلطة من المجال السياسي إلى الصحّي.

غير مسبوق وغير متوّقع من قبل، وأنّه مسّ معظم المجتمعات ولم يستثنِ فئات دون غيرها (رؤساء دول، أطباء، رياضيون وفنانون عالميون، أثرياء، فقراء، مرضى، أصحّاء... إلخ)، الأمر الّذي جعل فكرة التعايش معه أسهل قبولًا. العامل **الثاني** هو أنّ كثيرًا من الأفراد تعاملوا مع الجائحة انطلاقًا من خلفية دينية، فبعضهم يراها قضاءً وقدرًا، وبعضهم أوّلها على أنّها غضب من الله تسبّب فيه غيرهم. وكمحاولة للتخفيف من حدّة القضاء وشّدة الغضب، جنح عدد من الأفراد إلى الجانب الروحي والتعبّدي، الأمر الذي يمكن أن يفسّر التقبُّل النسبي للحجر المنزلي ومحاولة التعايش معه.، في انتظار ما تحمله الأسابيع والشهور المقبلة من تغيّرات.

الملاحق

الجدول الرقم (1)

لمحة عامة حول العائلات ومحلات الإقامة

العائلة	عدد الأفراد	مدّة الزواج (سنة)	نوع المسكن	مكان الإقامة
ع1	5	14	شقة 3غرف	تليلات
ع2	3	طلاق	شقة3غرف	كنستال
ع3	6	16	فيلا بمسبح	مطلع الفجر
ع4	4	وفاة الأب منذ 5	مسكن فردي	الحمري
ع5	5	حرقة الأب منذ 3	شقة 3 غرف	كنستال
ع6	3	22	شقة 3غرف	الصباح
ع7	4	15	مسكن فردي	بئر الجير
ع8	7	9	شقة 3غرف	العقيد لطفي
ع9	5	21	شقة 3غرف	السلام الجديد
ع10	2	وفاة الأب منذ 55	مسكن فردي	الحمري
ع11	6	15	سكن فوضوي	بئر الجير
ع12	4	8	شقة 3غرف	مسرغين
ع13	6	22	شقة 3غرف	الصباح

ع14	2	23	شقة 3غرف	السلام
ع15	4	طلاق منذ 6	شقة 5 غرف	إقامة حسناوي
ع16	2	طلاق منذ 23	شقة 3غرف	تليلات
ع17	5	55	مسكن فردي	السانيا
ع18	4	38	مسكن فردي	مديوني
ع19	2	طلاق منذ 8	استوديو	وسط المدينة
ع20	5	45	فيلا	الجزائر

المصدر: التحقيق الميداني وهران آذار/مارس ـ حزيران/يونيو 2020.

الجدول الرقم (2)

لمحة عامة عن نشاط الأفراد قبل الجائحة

العائلة	مهنة الزوج	مهنة الزوجة	أبناء متمدرسون	أبناء نشطين	نوع المسكن
ع1	تاجر	بدون	1	/	شقة 3غرف
ع2	/	عاملة بمخبزة	1	1	شقة 3غرف
ع3	صاحب شركة	بدون	4	/	فيلا بمسبح
ع4	/	طباخة بفندق	/	2	مسكن فردي
ع5	حرّاق	حلاقة بالبيت	2	/	شقة 3غرف
ع6	متقاعد	متقاعدة	/	1	شقة 3غرف
ع7	حارس بمدرسة	بدون	2	/	مسكن فردي
ع8	تاجر جملة	بدون	1	/	شقة 3غرف
ع9	ناقل خاص	بدون	3	/	شقة 3غرف
ع10	/	متقاعدة	/	/	مسكن فردي
ع11	عون أمن	بدون	2	/	سكن فوضوي
ع12	عامل يومي	بدون	2	/	شقة 3غرف
ع13	موظف	موظفة	4	/	شقة 3غرف

ع14	حمّال	بدون	/	/	شقة 3غرف
ع15	/	أستاذة جامعية	3	/	شقة5غرف
ع16	/	ممرضة	/	/	شقة 3غرف
ع17	متقاعد	بدون	/	1	مسكن فردي
ع18	سائق أجرة	بدون	1	/	مسكن فردي
ع19	/	عاملة نظافة	1	/	استوديو
ع20	متقاعد	بدون	/	3	فيلا

المصدر: التحقيق الميداني وهران آذار/مارس ـ حزيران/يونيو 2020.

المراجع

خلفي عبد الرحمن وحسام الدين خلفي (2020). «التكييف الجزائي لانتهاك تدابير الوقاية من كوفيد ـ 19 ومكافحته: دراسة على ضوء القانون رقم 06 ـ 20 المؤرخ في 28 نيسان/أبريل سنة 2020 المعدّل والمتمّم لقانون العقوبات.» **حوليات جامعة الجزائر 1:** السنة 3، العدد 3: عدد خاص: «القانون وجائحة كوفيد 19 » <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/121570>.

دراوش، رابح (2008). «العائلة الجزائرية وآليات تكييفها مع التغيير الاجتماعي: دراسة ميدانية لعينة من ولايات الجزائر شمال وسط جنوب.» **مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية:** السنة 1، العدد 1 ، <https://www.asjp.cerist.dz/en/rechercheGeneral>.

صحراوي، جهاد ووليد الدراع شايب (2020)، «دور مواقع التواصل الاجتماعي في تدعيم التواصل العلمي لمواجهة تبعات جائحة كورونا على البحث العلمي: دراسة ميدانية على عينة من طلبة وأساتذة الجامعة الجزائرية.» **مجلة ببلوفيليا لدراسات المكتبات والمعلومات:** السنة 2، العدد 7 ، <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/128704>

صغير، عباس فريدة وأحمد فلاق (2018). «الشباب الجزائري ومواقع التواصل الاجتماعي (ثنائية الاستخدام والتفاعل): دراسة ميدانية على عينة من الشباب بمدينة خميس مليانة.» **مجلة الحكمة للدراسات الإعلامية والاتصالية:** السنة 6، العدد 1، تشرين الأول/أكتوبر، <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/65396>.

طهراوي، فاطمة (1998). «التّحوّلات المرفولوجيّة والوظيفيّة للسّكن وآثارها على المحيط العمراني في الجزائر: حالة مدينة وهران.» **إنسانيات:** العدد 5.

كبداني، خديجة (2016). «الشيخوخة في الجزائر: مقاربة سوسيو ثقافية.» **إنسانيات:** العدد المزدوج 73 ـ 72، نيسان/أبريل ـ أيلول/سبتمبر.

مكسح، لويزة (2020). «التدابير الشرعية للوقاية من جائحة كورونا المستجد.» **مجلة الإحياء (جامعة باتنة)**: السنة 20، العدد 3، أيلول/سبتمبر. <http://www.asjp.cerist.dz/en/rechercheGeneral>.

وكالة الانباء الجزائرية (2020). «تصريحات الوزير الأول عبد العزيز جراد في زيارته لمستشفى البليدة ترحّمًا على أرواح ضحايا الجائحة. 30 آذار/مارس <http://www.aps.dz/ar/algerie/85789 - 2020 - 03 - 30 - 10 - 16 - 21>.

Denéchère, Yves, Michel Nassiet et Jean - Philippe Pierron (2017). «Chapitre 1: Qu'est - ce que la famille?», dans: Vinay Aubeline (éd.). *La Famille aux différents âges de la vie: Approche clinique et développementale*. Paris: Dunod. (Univers Psy) <https://www.cairn - int.info/la - famille - aux - differents - ages - de - la - vie - - 9782100765058 - page - 17.htm>.

Dossier CNRS (2020). «Covid - 19: Anatomie d'une épidémie.» Dossier CNRS: Plus de 70 articles et podcasts pour comprendre et freiner l'épidémie, <https://lejournal.cnrs.fr/dossiers/covid - 19 - anatomie - dune - epidemie>.

Fougeyrollas, Patrick and Katia Roy (1996). «Regard sur la notion de rôles sociaux: Réflexion conceptuelle sur les rôles en lien avec la problématique du processus de production du handicap.» *Revue Service social*: vol. 45, no. 3, pp. 31–54, <https://doi.org/10.7202/706736a>.

Frippiat, Didier, et Nicolas Marquis (2010) «Les Enquêtes par Internet en sciences sociales: un état des lieux.» *Population*: vol. 65, no. 2.

Gaboriau, Patrick (2018). «Le Terrain anthropologique, Archéologie d'une pratique. Paris: L'Harmattan, <https://www.editions.harmattan.fr/index.asp?navig=catalogue&obj=livre&no=61170>.

Goldbeter - Merinfeld, Édith (2020). «Systèmes humains par temps de confinement: Introduction.» *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*: vol. 2, no. 65.

Grapton, Damien (2020). «La Pandémie de COVID - 19 secoue le monde de l'édition scientifique.» *Affaires universitaires*: 16 juillet <https://www.affairesuniversitaires.ca/actualites/actualites - article/la - pandemie - de - covid - 19 - secoue - le - monde - de - ledition - scientifique/>.

Jodelet, Denise (2003). *Les Représentations sociales*. Paris: Presses Universitaires de France.

Lambert, Anne [et al.] (2020). «Le Travail et ses aménagements : ce que la pandémie de covid - 19 a changé pour les Français.» *Population et Sociétés*: vol. 579, no. 7, pp. 1 - 4. <https://doi.org/10.3917/popsoc.579.0001>.

Lauriot Dit Prévost, Nicolas (2020). «Les Métiers du couple et de la famille…: Des tensions professionnelles révélatrices des rapports contemporains entre familles et institutions.» *Dialogue*: vol. 4, no. 227, pp. 21 - 37, <https://www.cairn - int.info/revue - dialogue - 2020 - 1 - page - 21.htm>.

Madani, Mohamed (1997). «L'habiter: Contrainte ou liberté? Une recherche sur la maison individuelle oranaise.» *Insaniyat:* vol. 2, <http://journals.openedition.org/insaniyat/11522>.

Paugam, Serge (2018). «Introduction.», dans: Serge Paugam (éd.). *Le Lien social.* Paris: Presses Universitaires de France (Que sais - je?), <https://www.cairn - int.info/le - lien - social - - 9782130812340 - page - 3.htm>.

Phumzil, Mlambo - Ngcuka (2020). «La Violence à l'égard des femmes, cette pandémie fantôme.» Déclaration de la Directrice exécutive d'ONU Femmes, 6 avril, <https://bit.ly/3rmOcsK>.

الإثنوميتودولوجيا والبحث في التربية

بولين شاغيست

محاضرة بجامعة Québec à Trois ـ Rivières

ترجمة: إدريس الغزواني

كلية علوم التربية، جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

ملخص

يهدف هذا المقال إلى بناء تصور جديد للبحث في مجال التربية من خلال اعتماد الإثنوميتودولوجيا كمنهج لدراسة سيرورات التعلم. هذا التصور الذي يعد رؤية فكرية جديدة يمكن علوم التربية من الانفتاح المنهجي على علم الاجتماع والأنثروبولوجيا قصد دراسة سيرورات التعلمات. يقوم الغرض الأساسي لهذا المقال على تقديم منهج الإثنوميتودولوجيا كمنهج، وسياقه التاريخي والنظري، وأهم المفاهيم المؤطرة لهذا المنهج، هذا إضافة إلى كيفية تطبيقه في مجال التربية بشكل دينامي. وقدم هذا المقال مثالًا تطبيقيًا مهمًا للإثنوميتودولوجيا في التربية عبر دراسة سيرورات التعلم التي عاشتها طفلة من خلال التربية، وذلك بالاعتماد على معطيات ميدانية وفق سيرورة منهجية دقيقة.

كلمات مفاتيح: الإثنوميتودولوجيا، التربية، البحث، سيرورة التعلم، المنهج

This article examines a new educational research perspective by means of a particular method to consider learning processes. Ethnomethodology is conceived as a future prospect for educational research that allows education to systematically open up to sociology and anthropology in order to examine learning processes. The main purpose of this article is to present ethnomethodology as a method based on its historical and theoretical background, and the most important concepts of this approach, in addition to how it is applied in education in a dynamic way. This article provided a significant practical example of ethnomethodology in education by studying the learning processes that a child has experienced through education, according to a specific methodological process.

Keywords: Ethnomethodology, Education, research, learning processes, method

تقديم

يذهب سيناموند إلى أن الإثنوميتودولوجيا هي «وضعية فكرية ورؤية بحثية جديدة» (Cinnamond, 1992: 27)، تهدف إلى دراسة تمثل الظواهر البشرية. وقد ألهمت الإثنوميتودولوجيا، خلال العقود الأخيرة، علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا، في الوقت الذي أظهر فيه الباحثون التربويون أيضًا، اهتمامًا بهذه المقاربة المنهجية.

يعرف كل من (Quéré, 1992; Lapassade, 1991) الإثنوميتودولوجيا بكونها الدراسة التي يقوم بها الإثنوميتودولوجيون، أي، قواعد السلوك، وكل ما يشكلها وما يستخدمه الناس بطريقة طبيعية وضمنية في حياتهم اليومية. بناء على ذلك، يمكن القول أن الإثنوميتودولوجيا هي «دراسة الممارسات المعاشة في الحياة اليومية، من خلال تحليل التبريرات العقلانية الحاضرة في خطاباتهم وأفعالهم الاجتماعية سواء منها التأملية أو التفسيرية» (Charest, 1993: 145).

إن الغرض من هذا المقال هو إظهار التقارب البراديغمي بين الإثنوميتودولوجيا وسيرورات التعلم، من أجل اقتراح مقاربة أصيلة لدراسة هذه السيرورات. لتحقيق هذا الهدف، يجيب المقال عن الأسئلة التالية: من أي زاوية ينظر الإثنوميتودولوجيون إلى عالم التربية؟ هل يمكن أن تكون الإثنوميتودولوجيا مفيدة في دراسة سيرورات التعلم؟ إذا كان الأمر كذلك، كيف يمكن ذلك؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، يسمح لنا السرد التاريخي الموجز بتتبع ارتباطات الإثنوميتودولوجيا، وتحديد بعض مسلّماتها النظرية من ناحية، وعرض بعض المفاهيم الخاصة بالإثنوميتودولوجيا التي تسلط الضوء على البراديغم البنائي لهذه المقاربة من ناحية أخرى. وبما أن الدراسات الحديثة لسيرورات التعلم تسلط الضوء على المفهوم البنائي للإثنوميتودولوجيا وسيرورات التعلم، فإننا قمنا بمراجعة للأدبيات المرتبطة بالأبحاث الإثنوميتودولوجية في التربية. وفي هذا السياق نقترح منهجَ بحثٍ يمكن أن يجعل دراسة عملية التعلم مثمرة وتكشف عن البعد الثقافي للمتعلمين، هذا إضافة إلى تحديد بعض السبل الممكنة للبحث في هذا المجال.

أولًا: الأصل التاريخي للإثنوميتودولوجيا

تتضح - من خلال إلقاء نظرة بسيطة على تاريخ الإثنوميتودولوجيا - أهمية النظريات التي يعترف هارولد كارفينكل بمكانتها في المقاربة الإثنوميتودولوجية واستخراج مسلّماتها. ففي الوقت الذي كان فيه كارفينكل (Garfinkel, 1967) غير راضٍ عن المقاربة التي

يتناول من خلالها علماء الاجتماع الزمن ودراسة السلوكات البشرية والاجتماعية والثقافية، حاول تطوير منهجية تتكيف بشكل أفضل مع هذا الهدف.

لقد حدد العديد من الباحثين معالم الحركة الإثنوميتودولوجية، حيث نجد أن كارفينكل مدين لبارسونز (Parsons, 1951) من خلال نظرية الفعل، ولشوتز (Schutz, 1932; 1962; 1966)، كما أنه مدين لمفهوم الفهم (Verstehen) الذي ساهم في تطوير جانب مهم من جوانب الإثنوميتودولوجيا: «الفهم الذي تحقق بالفعل في الأنشطة الأكثر شيوعًا في الحياة العادية» (Coulon, 1987 : 8). ويحتفظ كارفينكل من مدرسة شيكاغو، حيث برز بارك وبيرجس وتوماس، بمبادئ «التفاعلية الرمزية». يحدد الجدول الأول هذه الفروع المعرفية الرئيسية الثلاثة التي بلور من خلالها كارفينكل منهجيته البحثية، حيث يبين هذا الجدول أدناه أن بارسونز أشرف على أطروحة دكتوراه كارفنكل وألهمه بفكرة «العضو» (Membre). كما أن كتابات شوتز حول الفينومينولوجيا ألهمت أيضًا كارفينكل، حيث استلهم هذا الأخير من تلك النظرية تعبير «الصيغة التأملية للخطاب (Réflexivité) المضمنة في الإثنوميتودولوجيا. وأخيرًا، استلهم كارفينكل أيضًا، في إطار تعاونه مع الإثنولسانيين بشيكاغو، مصطلح «الممارسة» و«الصيغة الواصفة للخطاب (Accountability)، يورد كولون (Coulon, 1987 :25).

الجدول الرقم (1)

ارتباطات كارفينكل مع النظريات المؤسسة للإثنوميتودولوجيا

الباحثون / المدارس	علاقة كارفينكل مع التوجهات المعرفية الثلاثة
بارسونز	أستاذ استلهم أفكاره من دوركهايم وفيبر وباريتو (أوروبا): وجهت نظرية الفعل كارفينكل في أطروحته. تشكل الإثنوميتودولوجيا نقطة التمايز بين مؤسسها كارفينكل، والتصور الدوركهايمي للفعل.
شوتز	أستاذ استلهم أفكاره من فيبر ويعترف بأهمية الفهم (Verstehen). يعَدّ بيرجي ولوكمان من تلامذته. تعَدّ كتابات كل من شوتز وهوسرل وكورفيتش مداخل اطلاع كارفينكل على الفينومينولوجيا.
مدرسة شيكاغو	حضور ساكس بوصفه إثنولساني بالمدرسة السوسيولوجية، بارك وبيرجي وتوماس من مناصري التفاعلية الرمزية. أسس سيكوريل شبكة للباحثين التي يتعاون معها كارفينكل

يقيم كارفينكل (Garfinkel, 1967)، من خلال الإثنوميتودولوجيا، قطائع بين تصوره للواقع وتصور أولئك الباحثين الذين استلهم منهم أفكاره. لقد انفصلت الإثنوميتودولوجيا عن سوسيولوجيا بارسونز في سياق دراسة الأفعال الاجتماعية. فلم تعد هذه الأخيرة معيارية

بالشكل الذي كانت عليه مع بارسونز، وإنما أصبحت بناءات غير مكتملة تتغير أثناء التفاعل القائم باستخدام قواعد خفية في بنائها. بينما يدرس الإثنوميتودولوجيين الفعل الاجتماعي بوصفه ظاهرة في ذاتها، أي من خلال سيرورة بنائها في الوقت الذي ينأون بأنفسهم عن مقاربة شوتز. فكل ما هو واقعي هو نتاج لبناء الفرد. إن الإثنوميتودولوجيا، مثلما التفاعلية الرمزية، تندرج ضمن البراديغم البنائي، كونه يعترف بأن الحياة اليومية مبنينة. إنه يعطي للأعضاء جميع الإمكانات في بناء حياتهم اليومية. ومع ذلك، إنها تذهب إلى أبعد من ذلك من طريق إدخال تطور الذات (Sujet) ودورها في بناء الواقع. وذلك من خلال تعبير «الصيغة التأملية» (Réflexivité) الذي أضافته الإثنوميتودولوجيا إلى التفاعلية الرمزية.

تجد الإثنوميتودولوجيا جذورها في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع مستخدمة أدوات الإثنوغرافيا في مقاربة كيفية أو تأويلية. يبدو من الضروري معرفة بعض المسلمات الهامة في الإثنوميتودولوجيا للاطلاع على براديغم انتمائها. في الواقع، ووفقًا لسيناموند، تتطابق مسلمات المقاربة الإثنوميتودولوجية مع إدراك الواقع وموضوع الدراسة عند الأعضاء.

«تقدم الإثنوميتودولوجيا بعض المسلمات في عالم البحث حول ممارسات الأشخاص الذين يرون ويصفون ويتصرفون كما لو أن التفاعلات الاجتماعية كانت مستقرة (Knorr ـ Cetina, 1981). يتم إنشاء النظام الاجتماعي وبنائه والتفاوض حوله بشكل مستمر من خلال تفاعلات الأعضاء» (Cinnamond, 1992: 16).

في ما يلي خمس مسلّمات للإثنوميتودولوجيا كما حددها سيناموند (Cinnamond, 1992):

1 ـ تؤكد المسلّمة الأولى الطابع البنائي في التفاعل الاجتماعي الحالي. «يتم خلق النظام الاجتماعي وبناؤه والتفاوض حوله باستمرار» (Cinnamond, 1992: 16).

2 ـ تذهب المسلّمة الثانية إلى أن «العضو لديه إمكان الوصول إلى القواعد الخفية ويعرف اللغة المستخدمة في التفاعلات المدروسة» (Cinnamond, 1992: 17). تفترض هذه المسلمة أيضًا أن الباحث هو عضو في نفس المجتمع بطريقة ما، لأن الأساسي في الإثنوميتودولوجيا يكمن في إيصال الحقيقة إلى عضو المجتمع المدروس.

3 ـ تتعلق المسلمة الثالثة بالخاصية الثقافية الخاصة بكل مجتمع أو جماعة. ويوجد داخل كل جماعة «شكل ثقافي مشترك بين أعضائها، ولا يوجد نموذج جماعي واحد» (Cinnamond, 1992: 16). «تقوم كل مجموعة بإكمال تنظيمها الاجتماعي بطريقة مختلفة» (Cinnamond, 1992: 16).

4 ـ تتعلق الفرضية الرابعة بالثقة، حيث يؤكد سيناموند أن «الثقة هي مفهوم رئيسي» (Cinnamond, 1992: 17) بالنسبة للإثنوميتودولوجيين. فمن خلال الثقة، يفهم

الإثنوميتودولوجيون اليقين الذي يتوقع الأعضاء من خلاله ردود أفعالهم المتبادلة خلال سيرورة التفاعل الذي هو نتيجة لمعارفهم المتبادلة. الثقة أيضًا في الحفاظ على النظام الاجتماعي، وهو ما يسمح للتفاعل المستمر بالمساهمة في بنائه (Garfinkel, 1967).

5 ـ تتعلق المسلّمة الخامسة بسياق التفاعل لفهمه وتفسيره. وهذا يرتبط بكل من سياقية الخطاب (Indexicalité) وصيغته التأملية (Réflexivité) على حد سواء، اللتين تؤكد الإثنوميتودولوجيا امتدادهما في الواقع. على هذا الأساس، يؤكد سيناموند أن الصيغة التأملية والسياقية للتفاعل والخطاب تتيح الوصول إلى الخصائص العقلانية للفعل.

«تكشف خصائص العقلنة من خلال عمليات التأويل، والصيغة التأملية والسياقية للخطاب والتفاعل في تنظيم العالم الاجتماعي» (Cinnamond, 1992: 18).

ما الذي يجب أن نفهمه من خلال الصيغة التأملية والسياقية في الإثنوميتودولوجيا؟ ما «الصيغة التقريرية للخطاب»؟ كيف يعرف الإثنوميتودولوجيون مفهومَيْ كل من الأعضاء والممارسات؟

ثانيًا: تعريف المفاهيم الأساسية في الإثنوميتودولوجيا

تعَدّ مفاهيم: العضو والممارسات و«الصيغة الواصفة للخطاب» و«صيغته التأملية»، وكذا «سياقيته» من المفاهيم الأساسية في الإثنوميتودولوجيا.

1 ـ العضو

وفقًا لكولون، يشير مفهوم العضو في الإثنوميتودولوجيا إلى «إتقان اللغة العادية» (Coulon, 1987 : 43)؛ إنه يعني القدرة المرتبطة بالاعتياد على مجتمع الانتماء (كارفينكل، 1967). فالحياة اليومية هي المكان الذي يمارس فيه العضو خبرته من خلال الممارسات. فما المقصود بالممارسات في الإثنوميتودولوجيا؟

2 ـ الممارسات

يصف كل من (Garfinkel, 1967; Quéré, 1992 ; Flynn, 1991; Coulon, 1987; Lecerf, 1985) الإجراءات والطرق والأفعال الممارسة بـ ethnomethods التي تعتبر موضوع دراسة الإثنوميتودولوجيا (Lecerf, 1985; Garfinkel, 1967)، كما تشكل الممارسات الحالية للأعضاء. هذا إضافة إلى أن «الخطاب accounts»، الذي يتم ترجمته من خلال تعبير «التقارير comptes rendus»، يشكل جزءًا كبيرًا من التفاعل الاجتماعي ومن الممارسات الإثنوميتودولوجية.

3 ـ الصيغة الواصفة

يظهر من خلال الاطلاع على المنشورات الفرنسية (Cicourel, 1979; Lecerf, 1985; Coulon, 1987; Trottier, 1987; Lessard ـ Hébert, Goyette, et Boutin, 1990; Huot, 1991; Lapassade, 1991; Lefrancois, 1991; Mucchielli, 1991; Quéré, 1992)، أن هؤلاء الباحثين لم يترجموا مصطلح accountability إلى اللغة الفرنسية، بل احتفظوا باستعماله الإنكليزي. ويربط غارفينكل (Garfinkel, 1967) هذا المصطلح بمفهومين أساسيين: المسؤولية والمرئية. يتمظهر مفهوم المسؤولية الشخصية للأعضاء من خلال طريقتهم في تملك واستخدام الممارسات الاجتماعية اليومية في معيشهم المرتبط بسياق محدد. هنا، أصبح مفهوم المرئية، الذي يتمظهر من خلال الواقع الاجتماعي، قابلًا للدراسة والتحليل ويمكن ملاحظته في تفاعل وخطاب الأعضاء، مما يجعله قابلاً للوصف. لهذه الأسباب، نقترح ترجمة مصطلح accountability إلى المصطلح «الصيغة الواصفة».

4 ـ الصيغة التأملية

يذهب الإثنوميتودولوجيون إلى أن «الصيغة التأملية» متأصلة في فعل وخطاب الأعضاء، اللذين هما أساس الممارسات اليومية (Garfinkel, 1967; Cicourel, 1979; Handel, 1982; Coulon, 1987). ويمكن فهم هذه الخاصية حسب لوسيرف، في جزء منها، باستخدام المماثلة analogie الرياضية من خلال «العلاقة التأملية بين الكائن وذاته». ويستخدم لوسيرف مثالًا توضيحيًا في هذا السياق: «المساواة هي انعكاسية لأن «أ = أ» أي أن «أ» تحيل على نفسها «أ» (Lecerf, 1985 : 192).

وتساعد الصيغة التأملية في جعل الواقع حاضرًا في الوقت الذي يتم فيه بناء هذا الواقع اجتماعيًا. ويعرف كولون الصيغة التأملية كما يلي:

«تحدد الصيغة التأملية للممارسات التي تصف وتشكل إطارًا اجتماعيًا على حد سواء. إنها تملك للأنشطة التي تفترض مسبقًا في نفس الوقت أنها تظهر بنفس الشيء. [...] وتصبح الأوصاف الاجتماعية، على الفور، أجزاء تأسيسية لما تصفه. [...] تحدد هذه الخاصية التكافؤ بين وصف وإنتاج تفاعل، بين الفهم والتعبير عن هذا الفهم» (Coulon, 1987 : 37 ـ 38).

تدعو الصيغة التأملية، الموجودة في الحياة اليومية، إلى ضرورة مراعاة سياق الممارسات، ولا سيما في خطاب أولئك الأعضاء. يجب التذكير بأن الخطاب لا يمكن تأويله أو تحليله بدون معيش في السياق، الشيء الذي يجعل كارفينكل (Garfinkel, 1967) يمثل قطيعة مع الإثنولسانيين.

5 ـ السياق

«هو جميع المحددات التي ترتبط بكلمة واحدة، وبوضعية معينة. [...] وهذا يعني أنه، على الرغم من أن الكلمة لها معنى متعدد السياقات، فإنها أيضًا لها معنى مميز في كل وضعية معينة يتم استخدامها فيها» (Coulon, 1987: 29).

إن استخدام الضمائر هو مثال ملموس على الصيغة السياقية للخطاب. فالضمير في حد ذاته هو عنصر سياقي (Indexical)، لأنه من الضروري العودة إلى السياق وتحديد الاسم الذي يحل محل الضمير لمعرفة ما يتم تعيينه من قبل الضمير. لا يقتصر السياق، في المقاربة الإثنوميتودولوجية، على هذا المستوى من التأويل فقط، بل يعطيه معنى أوسع، حيث يطبق الإثنوميتودولوجيون هذه الخاصية على كل من الخطاب والتفاعل.

لقد تم تحويل مفهوم السياق هذا عن طريق الإثنوميتودولوجيا في العلوم الاجتماعية. إنه يعني أن جميع الأشكال الرمزية، مثل الألفاظ، والإيماءات، والقواعد، والأفعال، لها «هامش عدم اكتمال...» (Coulon, 1987: 30).

يتبين مما سبق أن نظرية المعرفة الخاصة بمفاهيم الإثنوميتودولوجيا تعتمد على المقاربة البنائية للتفاعل الاجتماعي، حيث إن الواقعي لا يكون مكتسبًا وبشكل نهائي، بل هو بناء دائم، يعاد تنظيمه وتحوله باستمرار.

6 ـ سيرورة التعلم

تسترعي ظاهرة سيرورة تعلم المتعلمين انتباهنا باعتبارها ظاهرة تربوية. ويعرف لوجوندر، في مجال الديداكتيك، السيرورة «بوصفها سلسلة من المراحل التي تخضع لها ظاهرة التعلم» (Legendre, 1993: 1023). كما يعرف هذا الكاتب مصطلح «التعلم» بأنه:

«سيرورة اكتساب أو تغيير داخلي ودينامي لشخص ما، ويكون هذا التغيير مدفوع بالرغبة وإرادة النمو، ويجعله يبني تمثلات تفسيرية جديدة متماسكة ومستدامة لواقعه من خلال تصور أدوات ومثيرات محيطه، والتفاعل بين المعطيات الداخلية والخارجية حول هذا الموضوع، والوعي الشخصي» (لوجوندر، 1993: 67).

يركز هذا التعريف الذي قدمه لوجوندر (Legendre, 1993) للسيرورة على كونها «بنية» مرتبطة بالبيئة الحقيقية للذات. أما باورزفيلد (1991)، فيعرف التعلم من خلال قوله:

«يتميز التعلم بإعادة البناء الذاتي للدلالات والنماذج الاجتماعية من خلال التفاوض على المعنى أثناء التفاعل الاجتماعي» (ص 16).

يؤكد هذا التعريف أن التعلم يتميز بالبعد الذاتي لإعادة بناء النظام الاجتماعي. اعتمادًا على هذا التعريف، يلاحظ باورزفيلد أن:

«[...] التعلم هو لب سيرورات الجماعة. كيف يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك عندما يكون الفصل مكانًا اجتماعيًا تركز فيه تفاعلات جميع الشركاء على المعارف المرتبطة بالأصل الثقافي (ص 257)؟»

انطلاقًا من هذه الملاحظات، نستنتج أن التعلم يتم في تفاعل اجتماعي غايته إحداث تغيير عند الذات التي تبني الواقع من خلال ما تملك. فالتعلم إذًا، عملية تستند إلى التصور البنائي للواقع الموجود في العالم الاجتماعي.

علاوة على ذلك، استنتجنا سلفًا أن الإثنوميتودولوجيا تقدم أيضًا مفهومًا بنائيًا للواقع. لذلك يجب أن نلاحظ أن التقارب النموذجي ينشأ بين تصور الواقع من جانب الإثنوميتودولوجيين وكذلك باحثين حديثين يتحدثون عن سيرورة التعلم. لذلك قد يكون من المثير للاهتمام، والمثمر، أن نقترب من دراسة سيرورة التعلم من خلال الإثنوميتودولوجيا. فهل كانت هناك محاولات بحثية سابقة في هذا السياق؟

ثالثًا: الإثنوميتودولوجيا والبحث في التربية

مكننا الاطلاع على قواعد المعطيات الرقمية الدولية من التعرف إلى الدراسات التي أجراها الإثنوميتودولوجيون في علوم التربية، حيث تم إنجاز العديد من هذه الدراسات (201) خلال العقود الماضية.

في الجدول الرقم (2)، نلاحظ أن قاعدة المعطيات «فرانسيس FRANCIS» لا يحتوي إلا على 29 دراسة استخدمت الإثنوميتودولوجيا في التربية؛ أما قاعدة المعطيات (Sociological Abstracts)، فتضم 53 دراسة إثنوميتودولوجية في مجال التربية. كما تحتوي قاعدة المعطيات «إيريك ERIC»، المتخصصة في مجال التربية، على 45 دراسة إثنوميتودولوجية. أما قاعدة المعطيات (Dissertation Abstracts) فتحتوي على 74 دراسة تربوية أخذت بعين الاعتبار المقاربة الإثنوميتودولوجية. رغم كل هذا، تبدو ضرورة مساءلة الكيفية التي نظر بها الإثنوميتودولوجيون إلى عالم التربية. هناك استراتيجيتان للقيام بذلك:

الجدول الرقم (2)

البحث المعلوماتي الذي يربط الإثنوميتودولوجيا بالتربية

اسم قاعدة البيانات	التربية أو سوسيولوجيا التربية		الإثنوميتودولوجيا	التربية والإثنوميتودولوجيا
FRANCIS	505 26		231	29
Sociological abstracts	التربية	31679	1021	38
	سوسيولوجيا التربية	145	150 دراسة منشورة ابتداء من 1980	1
	التعلم	4804	+	15
	التعليم	٥٨٢٨	+	14
			المجموع: 68/53	
ERIC	لا ينطبق		45	45
Dissertation abstracts	74			74
	مجموع الدراسات التي تمت دراستها		**201**	

قمنا في الاستراتيجية **الأولى** بتحليل ملخصات 201 بحث منشور مدرج. لقد أظهر هذا العمل أن الباحثين يهتمون بسوسيولوجيا التربية كما هي، أي بالتنظيم الاجتماعي، سواء المرتبط بالمؤسسة التربوية أو بالبناء الاجتماعي. كما تهتم بعض المقالات (29) بوضعية التعلم: تركز 14 دراسة منها على نسج العلاقات الاجتماعية بين التلاميذ، و14 دراسة أخرى تهتم بالتعلم من وجهة نظر المدرس، هذا إضافة إلى دراسة واحدة تستند إلى وجهة نظر المتعلم. في كل هذه الدراسات، يكون هدف الدراسة هو البناء الاجتماعي للعلاقات التفاعلية داخل الفصل الدراسي.

مكنتنا الاستراتيجية **الثانية** من دراسة بحثَين حديثَين (1991) بغية تقييم المسألة الإثنوميثودولوجية. وينتمي هذان الباحثان إلى تيارات أمريكا الشمالية وأوروبا، حيث تقدم فلين (Flynn, 1991) مراجعة للمنشورات من خلال الأعمال الأمريكية. أما لاباساد (Lapassade, 1991) فينظر إلى السؤال الإثنوميثودولوجي من خلال المدارس الأنغلوسكسونية.

يسرد كتاب فلين مجالات الدراسة التي يتناولها الإثنوميثودولوجيون، وهي كالآتي: «المنظمات

الطبية، والمنظمات القانونية، ودراسات المحادثات، والمنظمات البيروقراطية والإدارية، والمنظمات والمؤسسات التربوية، والمنظمات الدينية والروحانية، والدراسات الإثنوميثودولوجية لأماكن العمل الفني والعلمي» (Flynn, 1991: 305 - 307). كما تغطي مراجعة فلين كلًا من المنشورات الصادرة باللغة الفرنسية واللغة الإنكليزية، وتغطي السنوات ما بين 1925 و1990. وتركز الدراسات الإثنوميثودولوجية في المقام الأول على المؤسسة التعليمية بوصفها تنظيمًا، ثم على الواقع الاجتماعي وعلى بناء العلاقات بين المعلم والمتعلم داخل الفصل.

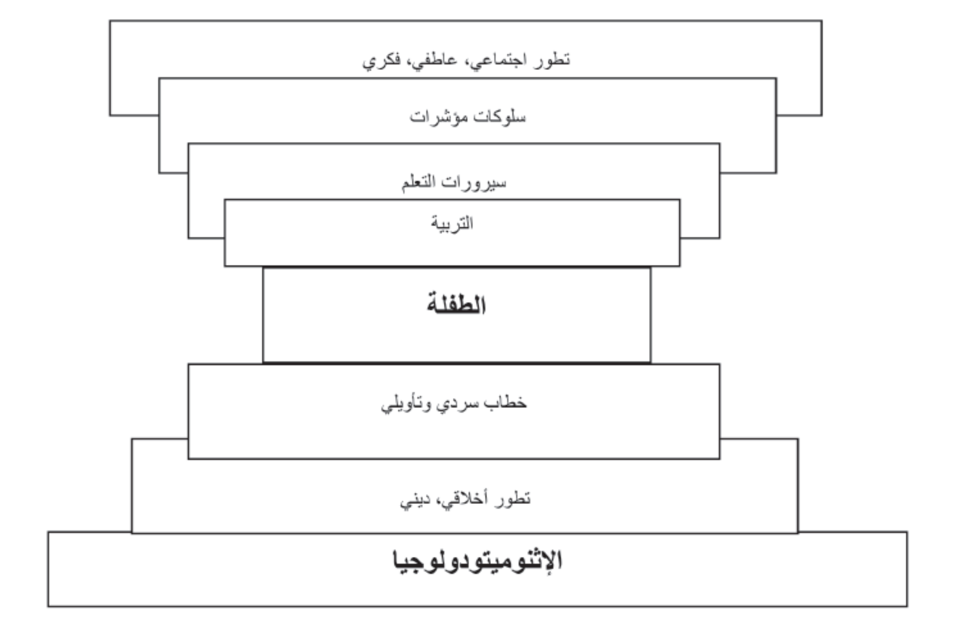
ومع ذلك، يمكن المضي قدمًا في مجال التربية من خلال التركيز على المتعلم في محاولة لفهم وشرح العمليات التي يتمكن الأخير، من خلالها، من بناء نفسه وإعادة استخدام البيانات التي تلقاها بوصفها تدريسًا. للقيام بذلك، فإننا نقترح طريقة تهدف إلى دراسة سيرورة التعلم في مقاربة بنائية للواقع والاستفادة من مساهمة الإثنوميتودولوجيا، نظرًا إلى أهمية هذه الأخيرة في دراسة سيرورات التعلم. إليكِ الطريقة التي نقترحها مرفقة بمثال عملي:

رابعًا: الطريقة المقترحة ومثال للتطبيق

بناء على فعل وخطاب المتعلم، نأخذ التربية من وجهة نظر مختلفة عن علماء الإثنوميتودولوجيا السابقين. ويبين الشكل الرقم (1) البعد البنيوي وكذلك الصبغة الديناميةلمنهج البحث المطروح أمامنا.

الشكل الرقم (1)

الإثنوميتودولوجيا وموضوع الدراسة: سيرورات التعلم



يؤدي تراكب مستطيلات الشكل الرقم (1) بالقارئ إلى إدراك العناصر المرتبطة بموضوع الدراسة الذي هو الطفلة. تقوم الإثنوميتودولوجيا بفحص موضوع الدراسة الموجود في المستطيل الخامس، من خلال محور نمو الطفلة (المستطيل الخارجي الأول)، بغية قراءة وتأويل السلوكات، التي هي بمثابة مؤشرات، بشكل صحيح وكذا الخطابات السردية باعتبارها تأويلًا للموضوع (المستطيل الثاني). يكمن الهدف من الدراسة في سيرورات التعلم (المستطيل الثالث) التي يعيشها الطفلة من خلال التربية (المستطيل الرابع). وبالتالي، تفيد الإثنوميتودولوجيا كلًا من المقاربة المنهجية والموقف الفكري، حيث تدل السمات الدقيقة التي تنتقل من القاعدة إلى المستطيل على أن الإثنوميتودولوجيا، بوصفه موقفًا فكريًا، تتمظهر من خلال كونها زاوية نظر لموضوع الدراسة.

ويتضمن العرض التقديمي لهذه الطريقة عينة البحث وكذلك التقنيات المستخدمة لجمع المعطيات وضبطها.

العيِّنة: اخترنا العينة القصدية، التي تتصف بأنها «الأقرب» (Deslauriers, 1991 : 58) إلى تقديم المعطيات من خلال حالات يسهل الوصول إليها. وتتطور العينة وفقا لاحتياجات البحث (Deslauriers, 1987) كما تتوافق مع النموذج التفاعلي كما قدمه هوبرمان ومايلز (Huberman et Miles, 1991 : 37)

تقتصر العينة على مجموعة صفية واحدة في الوقت التي تقلل فيه من عدد المعلمين، مما يسمح ببعض الاتساق في هذا الجانب. تفضل الدراسة عينة صغيرة من الوحدات المتبعة على مدار فترة طويلة (سنة واحدة أو أكثر) بدلا من عدد كبير من الوحدات، لأن تحليل عملية التعلم يركز على بنائها التطوري مع نفس الوحدات (Lessard - Hébert, Goyette, et Boutin, 1990; Deslauriers, 1991; Poisson, 1990). فمن أجل الحصول على المعطيات بشكل مباشر، يجب على المبحوث، باعتباره جزءًا من مجتمعه، أن يكون هو المتعلم نفسه.

جمع البيانات: هناك ثلاث تقنيات ضرورية لجمع المعطيات المتعلقة بموضوع الدراسة: الملاحظة والمقابلة والسجلات (Journal de Bord).

• **الملاحظة:** من أجل «قياس الظاهرة المدروسة من خلال مناهج نسقية للبحث» (Lefrançois 1991: 125)، يجب جمع المعطيات الوصفية عن طريق «المشاركة اليومية في حياة المجموعة المدروسة» (Deslauriers, 1991: 46) انطلاقًا من وضعية مرنة، مما يتيح التمكن من ميدان البحث وإضفاء الطابع الاستقرائي عليه» (Deslauriers, 1991).

تحقق «الأنظمة السردية» (Lessard - Hébert, Goyette, et Boutin, 1990: 142 - 150) أهداف البحث انطلاقًا من مراعاة تفكير الباحث في سجلاته (Journal de Bord) ووفقًا للنموذج التفاعلي الذي قدمه هوبرمان ومايلز (Huberman et Miles, 1991: 37)، حيث تكون

التجربة المعاشة هي الجوهر. فوصف التجربة المرئية والمسموعة والخبرات الحية تتم من خلال تدوين الملاحظات التي تم جمعها بعناية وبشكل منهجي بناء على تأويل الباحث. ويتم هذا التدوين على أوراق الملخص (Feuilles - résumés) مثلما ذكرها (Lessard - Hébert, Goyette, et Boutin, 1990).

يلخص الباحث زيارته إلى الموقع في ورقة واحدة من أوراق الملخص، بما في ذلك تسجيل المعطيات حول الأشخاص والأحداث، والمواضيع الجديدة، وأسئلة البحث التي أثيرت، والفرضيات الجديدة أو الأفكار التي ستتم مناقشتها، هذا بالإضافة إلى الأسئلة الموجهة للزيارة القادمة (صفحة 109).

قد يكون من المفيد ترميز بعض البيانات لتسهيل تنظيمها وذلك بعد عدة حصص للملاحظة.

• **المقابلة:** توفر تقنية المقابلة إطارًا يعبر فيه المبحوثون عن فهمهم للأشياء بأقوالهم الخاصة (Deslauriers, 1991). ويذهب (Lessard - Hébert, Goyette, et Boutin, 1990) إلى أن «المقابلة غير الموجهة، هي ليست غير موجهة من وجهة نظر الباحث، بل من وجهة نظر المبحوث» (ص 158). لاستكمال المعلومات السوسيواقتصادية اللازمة لسياق البحث، يوفر مركز خدمة المجتمع المحلي (CLSC) للحي بيانات حول الوسط. إضافة إلى ورقة تسجيل الملاحظات، يتم استخدام آلة تسجيل، لتسجيل المقابلات مع المبحوثين. بمجرد جمعها، ستكون معطيات المقابلة جاهزة ليتم كتابتها بالكامل من قبل شخص خارجي عن البحث.

• **دفتر السجلات:** يفيد استخدام دفتر السجل لوصف تطور البحث من وجهة نظر الباحث وتسجيل الأسئلة والتعديلات ومختلف القرارات المتخذة في إطار توجيهات العمل الميداني الخاص بجمع المعطيات (Lessard - Hébert, Goyette, et Boutin, 1990; 1990 Poisson,). ويتم تسجيل جميع خطوات جمع البيانات وتحليلها وتأويلها في هذا الدفتر، وكذا تسليط الضوء على موقف الباحث والتفاعل مع المحتوى الذي تم جمعه أثناء المقابلات.

تلخيص المعطيات: ينتج من تحليل المعطيات الإثنوميتودولوجية ملخص وصفي لموضوع الدراسة، يستند إلى ممارسات الأعضاء لوصف تفاعلاتهم وخطابهم. إن معالجة المعطيات التي تم جمعها هي عملية بناء وإعادة بناء المعنى النسقي (Lessard - Hébert, Goyette, et Boutin, 1990)؛ إنها مسألة ضرورية في البحث الكيفي (Lahaye, Lessard, et Tardif, 1991: 117). تؤدي هذه العملية إلى تحديد الأطر الاجتماعية التي يستخدمها الأعضاء والعلاقات التي تحافظ عليها هذه الأطر الاجتماعية فيما بينها.

خامسًا: تحليل السيرورة

الشكل الرقم (2)

ديناميات تحليل سيرورة التعلم



يسمح الشكل الرقم (2) بإدراك دينامية السيرورة. ونقدم مثالًا على ذلك بغية التمكن من فهم تطبيق هذا العمل: هناك سيدة تأتي وتذهب إلى الباب الرئيسي لمنزل السكن، وتحمل في ذراعيها مجموعة من الحقائب. توجد خارج المنزل فتاة تبلغ من العمر ست سنوات، تلعب في الثلج تحت عينَي أمها. تركت هذه الأخيرة طفلتها ودخلت، في الوقت الذي هرعت فيه الفتاة، تاركة لعبتها، إلى باب المنزل لتتركه مفتوحًا. عندما وصلت السيدة بالقرب من الفتاة، قالت لها: «شكرًا لك، إنه لمن اللطافة أن تمسك الباب لمساعدتي!» ثم ترد الفتاة: «إنه لمن اللطافة ولمن دواعي السلام أيضًا». صاحبت كلمات الطفلة ابتسامة عريضة ونظرة حذقة. تلفتت الأم إلى ابنتها بنظرة متفاجئة بعيونها الواسعة، ثم هرعت إلى السيدة صاحبة الحقائب وقالت الأم: «لقد تعلمت هذا في المدرسة!».

«لقد تعلمت هذا في المدرسة»، تؤكد الأم. بناءً على ذلك، يبدو جليًا أنه بدون موضعة المحادثة في سياقها، فإن محتوى الرسالة ومعناها الحقيقي سيفلت من التحليل الموضوعي. تسهم معرفة الباحث بالحياة المدرسية في الفهم الكامل لما يحدث، كما أن انتباه الباحث إلى تصرفات الأطفال في بيئتهم الطبيعية، والتي يمكن استخدامها لدعم البحث الحالي، يحتم عليه تسجيل الواقعة في دفتر السجلات. وبالتالي، فإن هذه الملاحظة القصيرة للأم تجعل من الممكن إعادة جعل خطاب الفتاة سياقيًا. في الواقع، بدأت الفتاة حياتها المدرسية في أيلول/سبتمبر قبل رواية الحادث، حيث كان موضوع الرسوم المتحركة المدرسة الرعوية: «وداعًا! وداعًا! العنف! مرحباً، السلام! «هذا موضوع يتم استغلاله على كل من المستوى الإنساني والديني المسيحي. لقد ركز المحتوى الكامل لبرنامج الرسوم المتحركة الرعوية المدرسية على رفع مستوى الوعي/التحسيس بوجود العنف في الحياة اليومية وعلى الوسائل الكفيلة ببناء السلام.

الجدول الرقم (3)

نموذج للتحليل الإثنوميتودولوجي للخطاب: نحو ترميز أولي

«إنه لمن اللطافة ولمن دواعي السلام أيضًا»	
الخطاب	**التحليل**
إنه لمن اللطافة	هذا الشق الأول من الجواب يعني تأكيد القواعد الاجتماعية التي تحكم الفاعلين في المجتمع الحالي. هذه القواعد هي: عندما يأتي شخص محمل بحقائب بين ذراعيه، يمكنك مساعدته عن طريق فتح الباب (السياق الاجتماعي المحلي). هذا السلوك هو جزء من قواعد الآداب المعمول بها في هذا المجتمع (السياق الاجتماعي الحالي). بوصفكِ طفلة في هذا المجتمع، أنت مدينة لنفسك بأن تنتبهي للآخرين وأن تراعي ظروفهم (التفاعل مستمر). هذا الشق في الجواب يُظهر قبولها من قبل الفتاة ، مما يؤدي بها إلى إنتاج سلوك اجتماعي يتكيف مع الوضعيات اليومية (التفاعل مستمر).
إنه لمن دواعي السلام أيضًا	يشهد هذا الشق من الاستجابة على واقع آخر يستقطب الوضعية الحالية ويتطلب من الباحث معرفة موسعة بالإطار المرجعي للفتاة (السياق الاجتماعي). في الواقع، يشير إلى التعلم المدرسي، بالنظر إلى عمر الفتاة (السياق الاجتماعي). في برنامج الرسوم المتحركة المدرسية الرعوية للعام الحالي، يركز الموضوع على السلام لمواجهة العنف (السياق الاجتماعي محين). تفترض الفتاة أن جوابها سوف يفهمه الباحث بسبب اندماجها الاجتماعي الحالي (تفاعل مستمر).

نستنتج من خلال ما سبق أن سياق الخطاب في تجربة هذه الفتاة والبحث فيها عن نسقية المعنى، يشير إلى «الصيغة الواصفة لخطاب» الفتاة. في الواقع، عرفت هذه الأخيرة كيفية إعادة إنتاج، وعلى نحو مسؤول، الخطاب الذي سمعته في المدرسة. هذا الخطاب، قامت به لنفسها وأعادت استثماره في الحياة اليومية حيث لا يفرض أحد قيودًا عليها. إن هذا الاستثمار للخطاب المدرسي يجعلها تعتقد أنه مناسب وأصلي في نفس الوقت، بمعنى أن عبارة «إنه لمن دواعي السلام أيضًا» تشهد على فهم الخطاب الذي يسمع في المدرسة ويتم إعادة استثماره بشكل كبير في سلوك عفوي. في الوقت نفسه، يثمن هذا التعليق فهم الإيماءة بشكل أفضل.

تسلط الفتاة، ـ بقولها «إنه لمن دواعي السلام أيضًا» ـ الضوء على المعنى الكامل لسلوكها، وفي الوقت نفسه تسهم في وجود ما قالته، أي «بناء السلام». هنا يتبين أن الأطر الاجتماعية المستخدمة من جانب الفاعلين المعنيين ذات شقين لتفسير الحقيقي وإعطاء المعنى. **أحدهما** يتعلق بالصلاح في المجتمع ـ إبقاء الباب مفتوحًا أمام الآخر؛ الشق **الآخر**، يأتي من المعنى الديني المسيحي ـ الإرادة للمساهمة في بناء السلام ـ للمتعلم في المدرسة في برنامج الرسوم المتحركة الرعوية بالمدرسة.

إن إعادة استحضار السياق يسمح بتقديم المعنى الحقيقي للعمل الحالي، ففتح الباب أمام شخص ما والتأكيد «أنه لمن دواعي السلام أيضًا» ليس له معنى في ذاته. حيث يظهر المعنى الحقيقي بعد ما تم وضع ملاحظة الأم في سياق أوسع. لهذا يكون اللجوء إلى السياق الأصل هو الذي يمنح للتجربة معناها الكامل.

خلاصة

أتاحت البانوراما المقدمة أن نفهم، من خلال بناء الإثنوميتودولوجيا، أن كارفنكل قد استعار بعض المفاهيم الأساسية من ثلاث نظريات علمية: نظرية الفعل، والظاهراتية/ الفينومينولوجيا، والإثنولسانيات. قادنا ذلك إلى فهم إيبيستيمولوجيا المقاربة الإثنوميتودولوجية قبل استكشاف مجالات الدراسة التي يغطيها الإثنوميتودولوجيون. وباستخلاصنا الاهتمام بهذه المنهجية البحثية الجديدة لعلوم التربية، فقد أبرزنا تقارب العالم البراديغمي لعملية التعلم والإثنوميتودولوجيا. هذا هو ما دفعنا إلى تطوير منهجية بحثية تأخذ بعين الاعتبار الطبيعة البنائية لكليهما.

إضافة إلى كون الإثنوميتودولوجيا تهدف أولًا إلى دراسة التفاعل الاجتماعي الحاصل، يبدو أنه من المثير للاهتمام أن نزكي هذه المقاربة البحثية لاستقصاء الكون الثقافي لأطفال السلك الابتدائي. دعونا لا ننسى أن عملية التعلم تعيش في تفاعل اجتماعي يتميز بثقافة المتدخلين. هذه هي الطريقة التي سترد على الاهتمامات الحالية للمجلس الأعلى للتربية (1989)، والذي يوصي الباحثين بالمساهمة في تقدم العلوم في هذا المجال بالذات.

«إن فهم وتحليل الشخصية الثقافية لأطفال المدارس الابتدائية هو موضوع التفكير والبحث المعمق والذي يمكن للباحثين في علوم التربية المساهمة فيه بشكل أكبر» (Conseil supérieur de l'éducation, 1989: 44).

إذا كان التعلم هو سيرورة بنائية للتفاعل اجتماعي، فإن الإثنوميتودولوجيا يمكن أن تعمق هذه السيرورة انطلاقًا من زوايا مختلفة. قد يهتم الإثنوميتودولوجي ببناء تفاعل اجتماعي مع البيداغوجي أو مع المتعلم وأقرانه لتسليط الضوء على البنى السوسيومعرفية.

ستكون هذه الدراسات أكثر أهمية إذا أمكننا استخدام التجربة المعيشية السياقية بعيدًا عن الوضعية التي يتم إنشاؤها لأغراض الدراسة.

في المثال الذي تم تحليله باختصار، يبدو أن القضية الحقيقية في تلك التجربة هي، في الحقيقة، البناء الاجتماعي للفعل، هذا إضافة إلى سياق التجربة هنا والآن. لقد أخذت هذه الأخيرة المشار إليها معنى خاصًا بسبب الفاعلين الاجتماعيين وخطابهم. إن المزيد من الدراسة المعمقة، باستخدام المقاربة الإثنوميتودولوجية، سيلقي الضوء على البعد الثقافي الخاص لهذه التجربة. بعد الدراسة على مدار فترة طويلة من الزمن، ستفتح الدراسة إثنوميثودولوجية إمكان تطوير بناء الذات وملاحظة تطورها، هذا في الوقت الذي يكون فيه الرجوع إلى الأطر الاجتماعية الأولية (Goffman, 1991) ذلك البعد الإجرائي لتفعيل المقاربة الإثنوميتودولوجية. هذا المعطى يسهل الكشف عن الملامح الثقافية للأطفال من خلال الإشارة إلى كيفية معالجة الأطفال أو عدم معالجتهم للتعلمات المدرسية وكذلك التعلمات الاجتماعية المتعلقة بمحيطهم الأسري. كما يسلط الضوء أيضًا، على كيفية قيام الأطفال، من خلال تملك الخطاب الذي يسمعونه في كل من المحيط، والمدرسة، والأسرة، بإعادة استخدام هذا الخطاب والمساهمة في خلق النظام الاجتماعي في الوقت الذي يقوم هذا الأخير بتكوينهم انطلاقًا من فعلهم الاجتماعي.

المراجع

Charest, P. (1993). «Une définition de l'ethnométhodologie conduisant à une méthode de recherche en sciences de l'éducation.» dans: M. Anadon et D. Côté - Thibeault (éds.), La recherche qualitative en éducation: réflexions sur ses fondements, ses méthodes et ses pratiques ARQ. *Revue de l'Association pour la recherche qualitative*, 8, 135 - 162.

Cicourel, A. V. (1979). *La Sociologie cognitive* (Ve éd., 1972). Paris: Presses universitaires de France.

Cinnamond, J. (1992). The Development of Intersubjective Trust: Rules and Practices.» (Thèse de doctorat, University Microfilms International, 5032).

Conseil supérieur de l'éducation (1989). *Les Enfants du primaire* (no. 50 - 0371). Québec: Direction des communications du Conseil supérieur de l'éducation.

Coulon, A. (1987). *L'ethnométhodologie*. Paris: Presses universitaires de France.

Deslauriers, J. P. (1987). *Les Méthodes de la recherche qualitative*. Québec: Presses de l'Université du Québec.

Deslauriers, J. P. (1991). *Recherche qualitative, guide pratique*. Montréal: McGraw - Hill.

Flynn, P. (1991). *The Ethnomethodological Movement: Sociosemiotic Interpretations*. New York: Mouton de Gruyter.

Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Englewood - Cliffs, NJ: Prentice - Hall.

Gamier, C, Bednarz, N. et Ulanovskaya, I. (1991). Après Vygotski et Piaget, *Perspectives sociale et constructiviste: Écoles russe et occidentale*. Bruxelles: De Bœck Université.

Goffman, E. (1991). *Les cadres de l'expérience* (Trad, par Joseph, Dartevelle et Joseph). Paris: Minuit (lrc éd. 1974).

Handel, W (1982). *Ethnomethodology: How People Make Sense*. Englewood - Cliffs, NJ: Prentice - Hall.

Huberman, A. M. et Miles, M. B. (1991). *Analyse des données qualitatives, recueil de nouvelles méthodes*. Bruxelles et Montréal: De Bœck/ERPI.

Huot, F. (1991). «Culture d'organisation, pratiques communicationnelles et intervention: l'exemple de la protection de la jeunesse.» (Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, Montréal).

Knorr - Cetina, K. (1981). *Advanced in Social Theory and Methodology*. Londres: Routledge.

Lahaye, L., Lessard, C. et Tardif, M. (1991). «L'étude du corps enseignant québécois à partir d'une méthode qualitative.» *Revue de l'Association pour la recherche qualitative*, vol. 4, 105 - 123.

Lapassade, G. (1991). *L'ethnosociologie: les sources anglo - saxonnes*. Paris: Mérindiens Klincksieck.

Lecerf, Y. (dir.) (1985). *Pratiques de formation (analyses) ethnométhodologiques*. Paris: Université de Paris VIII.

Lefrancois, R. (1991). *Dictionnaire de la recherche scientifique*. Lennox ville: Némésis.

Legendre, R. (1993). *Dictionnaire actuel de l'éducation* (2e éd.). Paris et Montréal: ESKA et Guérin (lrc éd. 1988).

Lessard - Hébert, M., Goyette, G. et Boutin, G. (1990). *Recherche qualitative: fondements et pratiques*. Montréal: Agence d'Arc.

Mucchielli, A. (1991). *Les Méthodes qualitatives*. Paris: Presses universitaires de France.

Parsons, T. (1951). *The Social System*. New York: Free Press of Glencoe.

Poisson, Y. (1990). *La Recherche qualitative en éducation*. Québec: Presses de l'Université du Québec.

Quéré, L. (1992). *L'apport de l'ethnométhodologie à l'étude de la communication*. Conférence inédite donnée à l'Université du Québec à Montréal, Montréal.

Schutz, A. (1932). *Der Sinnhafte Aufbau Der Sozialen Welt*. Wein: Verlag von Julius Springer.

Schutz, A. (1962). *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, ed. Maurice Natanson: The Hague: Martinus Nijhoff.

Schutz, A. (1966). *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, ed. I. Schutz. The Hague: Martinus Nijhoff.

Trottier, C. (1987). *La Nouvelle sociologie de l'éducation*. Les Cahiers du Labraps, 1.

أنثروبولوجيا الإسلام
بين تعاليم النصوص ومقتضيات الواقع
قضايا منهجية

عبد المنعم الشقيري

أستاذ علم الاجتماع في مؤسسة دار الحديث الحسنية
للدراسات الإسلامية العليا ـ الرباط.

ملخص

يتناول هذا الموضوع النقاش المنهجي حول أنثروبولوجيا الإسلام المتمثل أساسًا بثنائية البعد الواقعي والوضعي من جهة والبعد المعياري المجسد في التعاليم والنصوص من جهة أخرى، حيث تبرز الخلفيات الدينية والسياسية والثقافية كعناصر متحكمة في علاج هذه المعضلة بين اتجاه يدعو إلى أنثروبولوجيا إسلامية سبيلًا إلى فهم أفضل انطلاقًا من تناغم الذات الدارسة وموضوع الدراسة، واتجاه حكمته الخلفية المعرفية الوضعية الدوركايمية من جهة، والسياسية من جهة أخرى، لارتباطه بسياق استعماري حيث حصر موضوعه في الإسلام الشعبي. في ظل هذا التقسيم الأنطولوجي ـ بين إسلام النصوص وإسلام العامة ـ نجد الاتجاه الأنغلوساكسوني بخلفيته الثقافية، يرى استحالة إقصاء أي شكل من الممارسة الإسلامية بوصفه غير صحيح داخل أنثروبولوجيا الإسلام محاولًا بذلك تارة ممارسة جغرافية التعايش بين التقليد الكبير والصغير وتارة مقاربته كنسق محلي لنسخة مبثوثة لنظام رمزي أشمل أو استجابة لبنى اجتماعية. مع ذلك ظلت معضلة احتكام الأنثروبولوجيا إلى تصور ماهوي للإسلام كبنية أو نواة تعيد تكرار نفسها باستمرار حاضرة؛ في المقابل يرى طلال أسد وأتباعه ـ للخروج من المعضلة الثنائية ـ ضرورة اعتبار موضوع الأنثروبولوجيا ليس كدين وإنما كتقليد خطابي أي بنية اجتماعية من النقاش والممارسة الحجاجية المرتبطة بسيرورة اجتماعية وتاريخية تقتضي الاهتمام بتكوُّن المفاهيم في علاقتها بالنصوص من داخل البنى الاجتماعية المتغيرة؛ وكيفية صقلها للذوات وتحديد أساليب تصرفاتهم

وممارساتهم، فما تجليات هذه التوليفة المفهومية عند طلال أسد، وهل تفلح في الخروج من أزمة خطاب النصوص والممارسة؟

الكلمات المفتاحية: أنثروبولوجيا الإسلام، رؤية العالم، التقليد الكبير، التقليد الصغير، التقليد الخطابي.

This topic targets the methodological discussion of the anthropology of Islam that takes two sides: the real and positivist dimension, on one hand, and the normative that is embodied in the prescriptions and the texts on the other hand. In fact, in these prescriptions and texts, the religious, political and cultural aspects take a controlling role in the process of treating the concerned dilemma.

Thus, one trend calls for an Islamic anthropology as an approach for a better understanding, regarding the harmony of the studied subject and the object of the study. As for the other trend, it has rather an epistemological background and refers to the Durkheimien school. It refers to a political side because of its connection to the colonial context.

In light of this ontological division between the Islam of texts and the Islam of the common sense, we find the Anglo - Saxon trend - with its cultural background - perceives the impossibility of excluding any form of Islam as it is incorrect Within the anthropology of Islam. This aims to examine the geography of coexistence between the great and little tradition at times, and at others, as a local system for a propagated version of a more comprehensive symbolic system or a response to social constructs. Nevertheless, the anthropologist's recourse to essentialist perception of Islam as a stagnated structure or nucleus is still an ongoing debate. Talal Asad - and his followers - claim that it is necessary to consider the subject of anthropology not as a religion but as a discursive tradition, i.e. as a social body of discussion and practice linked to a social and historical process, which requires attention to the formation of concepts in their relation to texts from within the changing social structures; how to refine the subject and determine the methods of their behavior and practices, what are the manifestations of this combination Talal's conceptualization and will it succeed in getting out of the crisis of text and practice discourse?

Keywords: anthropology of Islam, worldview, great tradition, little tradition, Discursive tradition.

مقدمة

كيف يمكن للأنثربولوجيا أن تقدم مساهمة خاصة وأصيلة لمعرفة الإسلام، وبأي مقياس تدرك هذه الغاية؟ بلا شك يستدعي هذا السؤال سؤالًا آخر جوهريًا: هل يمكن أن يكون الإسلام موضوعًا أنثروبولوجيًا، بأي معنى وهل يستقيم ذلك؟ كيف حاولت الأنثروبولوجيا الخروج من التوتر النظري الذي تمليه طبيعة النصوص والتعاليم الإلهية التي هي أساس الدين من جهة ومقتضيات الواقع الثقافي والاجتماعي الذي هو أساس التدين من جهة أخرى؟ ما المفاهيم الإجرائية التي اقترحها الأنثروبولوجيون لتجاوز هذه المعضلة؟ وما

مدى صلاحيتها الإجرائية ومحدوديتها الإيبيستيمية؟ وحتى نستطيع ملامسة هذا الإشكال سنبسط في هذه الدراسة مبررات ادعاء اتجاه أسلمة المعرفة برفعه شعار أنثروبولوجيا إسلامية من منطلق انتماء أصحابه إلى الإسلام، وإذا كان الدافع العقدي لاتجاه الأسلمة بأحقية الخوض في موضوع الإسلام، فإننا سنُكب على الدافع الأيديولوجي والاستعماري الذي سيشكل الإطار المعرفي والمنهجي لاشتغال التراث الأنثروبولوجي الفرنسي حول الإسلام عاملًا على توظيف وتوسيع هامش الإسلام الشعبي ومركّزًا على موضوعات تخص الزوايا والطقوس وأشكال الممارسات السحرية على حساب الإسلام المعياري الذي ظل يعَدّ تهديدًا لوجوده ككيان مُستعمِر، لننتقل بعد ذلك إلى المدرسة الأنغلوساكسونية ومدى الطفرة المنهجية والمعرفية التي أحدثتها في حقل أنثروبولوجيا الإسلام بفعل استعمال مفاهيم كرؤية العالم والتقليد الكبير والصغير والثقافة بمعناها الأنثروبولوجي مع كل من ديل أيكلمان وكليفورد غيرتز وإرنست غيلنر حيث سنعمل على مناقشة وتقويم مدى إجرائية مفاهيمها وصلاحيتها المنهجية، لنصل إلى تيار التقليد الخطابي مع طلال أسد وتلميذته صبا محمود مبرزين محاولته تجديد خطاب أنثروبولوجيا الإسلام عبر ممارسته قطيعة منهجية سطَّرها في استحالة جعل الإسلام موضوعًا للأنثربولوجيا دون الرجوع إلى النصوص المؤسسة له من قرآن كريم وأحاديث نبوية، والتي لا محيد عنها في علاقتها بالفاعلين داخل شروط تاريخية، والتي تمثل أرضية مستمرة للتقليد. فهل يصمد هذا الأخير أمام موجة العولمة التي عملت على اجتثاث المحلي مرتع كل تقليد.

أولًا: من أنثروبولوجيا إسلامية إلى أنثروبولوجيا الإسلام

لطالما عرفت أنثروبولوجيا الإسلام اعتراضات متواصلة من طرف اتجاه أسلمة المعرفة، والتي نحصرها في نقاط ثلاث: **أولًا**، تنضوي أنثروبولوجيا الإسلام في إطار النظرية الاجتماعية والتي تمتح من الثقافة والقيم الغربية (Tapper, 1995: 188). **ثانيًا**، الأنثروبولوجيا هي بنت الاستعمار الغربي، فموضوعاتها وقضاياها وأسئلتها ومناهجها منبعثة من المصالح الإمبريالية، كما أن هؤلاء الأنثروبولوجيين هم أنفسهم ذوو خلفية وأرضية إمبريالية سواء من حيث التمويل أو المهن أو النشر أو القراء... **ثالثًا**، الخطاب الغربي دهري لا يمكنه أن يفهم الديانة الإسلامية وخصوصًا أنه ينظر إليها كنتاج بشري، وهذه رؤية غربية للإسلام ذات جذور مسيحية لا تستكْنه عمق الحضارة الإسلامية.

وعليه، فإن البديل الذي يقترحه هؤلاء هو بناء أنثروبولوجيا إسلامية تضمن معالجة إسلامية في إطار الإيمان بالإسلام (أكبر، 1990 : 117)؛ بخلاف ريتشارد تابر الذي ينتقد أصحاب أطروحة أنثروبولوجيا إسلامية، معيبًا عليهم رفضهم لغير المسلم أن يدرس الإسلام

لجهله بالتقاليد الأدبية والتراتبات الروحية (Tapper, 1995: 188)، يعرف أحمد أكبر الأنثروبولوجيا الإسلامية ـ وهو أحد دعاتها ـ على أنها «دراسة المجتمعات الإسلامية على يد علماء ملتزمين بالمبادئ الشاملة التي جاء بها الإسلام، الإنسانية، المعرفة، التسامح» (أكبر، 1990: 114)، بل يذهب أكثر من ذلك معرضًا عن احتكار الإسلام من طرف باحثين مسلمين قائلًا و«نحن نوجه أبصارنا إلى الجانب الاجتماعي وليس العقدي في الإسلام، فإننا لا نستبعد غير المسلمين من تلك الدراسة (أكبر، 1990 : 114).

ليس هذا هو المشكل كما طرحه ريتشارد تابر، فمعضلة أطروحة أنثروبولوجيا إسلامية تكمن حينما يتم النظر إلى الأنثروبولوجيا إما كمنتوج إنساني ساهم فيه كل من البيروني وابن خلدون وإيفانز بريشارد، وإما من وجهة عقدية فيتم تصنيفها بصورة كلية داخل دائرة عدم صلاحيتها لتفسير المجتمعات الإسلامية؛ بحيث لا تناسبها سوى المقاربة الإسلامية التي تستمد أدواتها الصافية والنقية للتحليل من القرآن والسنة والتي قد تقودنا مرة أخرى ـ حسب تابر ـ إلى إعادة إنتاج استشراق جديد مع اختلاف أساسي هو إعلان هذا الأخير لأيديولوجيته الإسلامية (Tapper, 1995: 188).

يشوب مقاربة إسلامية الأنثروبولوجيا خلل إيبيستيمي باستثمارها النقاش من طرف الباحثين والكتاب الإسلاميين[1]، واقتراحهم تأسيس بديل يتشكل من ثنائيات لكل علم حسب منظومته العقائدية. وكان الأحرى معالجة الموضوع بطريقة مغايرة، وخصوصًا أن المقاربة الأنثروبولوجية للإسلام في مطلبها الالتزام بالموضوعية والتجرد عصية على التحقيق. فالباحث يعيش تناقضات المجتمع الإسلامي بنكساته ونجاحاته، وهذا يجعل الأنثروبولوجيا موالية بالضرورة لطرف دون آخر (حمودي، 2000 : 7). لذلك وجب تقفي مسلك آخر يحافظ على هذا المكتسب الإنساني من جهة، ويضعه ـ أي أنثروبولوجيا الإسلام ـ على المحك من جهة أخرى، بتفكيك رؤاها وتمحيص مفاهيمها قصد استجلاء مدى صلاحيتها، وقوتها الإجرائية في رصد المجتمعات الإسلامية نصًا وثقافة وسلوكًا، وما هو مثمر منها لتشخيص أدواء هذه المجتمعات وما يلائمها من حلول.

في هذا السياق ما الأسئلة التي تثار حول أنثروبولوجيا الإسلام؟ وكيف يستقيم الجمع بين الأنثروبولوجيا والإسلام؟ وما موضوع أنثروبولوجيا الإسلام؟

1 ـ الإتنوغرافية الفرنسية والإسلام

أ ـ الخلفية الاستعمارية

على نهج الحاكم العام كامبون الذي عُرف عنه ميله إلى استغلال العلوم الاجتماعية في تنفيذ سياسات الاحتلال مستفيدًا من التجربة الفرنسية في الجزائر، برزت دراسات

(1) نذكر من بين هؤلاء محمد نقيب العطاس أحمد أكبر اسماعيل الفاروقي وطه جابر العلواني...

إثنوغرافية حول الإسلام جسّدها إدمون دوتي بكتابَيه: **الأول**، ملاحظات حول الإسلام المغاربي الصلحاء سنة 1900، و**الثاني** أكثر أهمية الدين والسحر في إفريقيا الشمالية سنة 1909 بالجزائر. يذكر أنه كان لدوتي دور مهم في انتقال المدرسة الجزائرية إلى المغرب.. كما ساهم في كتابة تقرير سري عن كيفية اختراق الوضع السياسي في منطقة الحوز سنة 1907. هكذا اختلط الخطاب الإثنوغرافي والسوسيولوجي حول الإسلام بنكهة استعمارية، مما جعله يركن لمخططات الإدارة الاستعمارية. لذلك لا نعجب إن أصبح الإسلام في قلب اهتماماتها، وذلك باستثمار أبعاده الوظيفية التي تناسب مصالحها واستقرارها. فقد انتبه الفرنسيون لأهمية الزوايا في الجزائر كممثلة للإسلام «وكقوة مقاتلة سواء معهم أو ضدهم» (Laroui, 1993: 133). وما يثبت مكانة هذه المؤسسة، أنها حظيت منذ القرن التاسع عشر باهتمام كبير عبر التركيز على كل من الزوايا التالية الوزانية والشرقاوية والدرقاوية، بل سيتم إسنادها عبر الترويج لها كمقاطعة دينية (Religieuse Principauté) على شاكلة المقاطعات الإكليروسية[2] في استقلاليتها عن الملكية حتى يضمن الاستعمار إمكان تطويعها لأهدافه، لكن ما إن بسطت السلطات الاستعمارية سيطرتها على مجمل التراب الوطني حتى أهملت تلك الزوايا. لقد عاد الاهتمام من طرف الاستعمار منذ 1939 بالزوايا والطرق خصوصًا مع تقديم وثيقة الاستقلال من طرف الحركة الوطنية التي ظلت تستند في معركتها ضد الاستعمار والطُرُقية إلى العلماء عبر مؤسسة القرويين؛ نحن إذًا أمام معركة توظيف الإسلام عقديًا وطُرُقيًا.

ب ـ الطيف الدوركايمي والمقاربة الطوطمية للدين

يكمن الحضور الدوركايمي من خلال الإحيائية كنزعة تجد أصلها في الديانة الطوطمية والتي جسّدها إدمون دوتي في رؤيته المنهجية للإسلام. فلما كان الدين في الأصل هو الطوطم الذي ليس سوى شكل مادي تخلقه المخيِّلة، ولباس ترتديه هذه القوة في تقربها إلى الأذهان (الخريجي، 129 :1990). كما أن هذا لا يعني أن الناس يعبدون الطوطم، ولكن القوة الكامنة فيه هي قوة خلقتها الحياة الاجتماعية. فإنه، ومن هذا المنطلق، سيصبح الإسلام أو الدين هو «كل الأشياء المجسدة من أضحية ووضوء ومحرمات وذكر ذات طابع سحري وموغلة في البدائية» (دوتي، 2008 : 222). إنها ممارسات سحرية قام الدين باستيعابها وتلوينها تحت يافطة التوحيد. ولعل أبرز تجليات هذا النزوع التجسيدي الطوطمي هو عبادة الأولياء كموضوع أنثروبولوجي. فبرغم بساطة الإسلام في نظر دوتي، إلا أن افتقاره إلى هذا الرابط بين الله والمؤمن، هو الذي دفع الناس للبحث عن وسائط والتي

---

(2) يعتبر العروي ميشوبيلير هو من ساهم في رسم السياسات الأهلية للحماية قد أدّى دورًا كبيرًا في نشر نظرية اعتبار الزاوية مقاطعة دينية.

أخفاها العلماء تحت مذهب التشفع، وهي نوع من عبادة الإنسان (Anthropolâtrie)، وقد أثبت المستشرق غولدزيهر أن ميول عبادة الإنسان قد وجدت مع الصحابة في علاقتهم بالنبي صلى الله عليه وسلم (Doutté, 1900: 3)؛ الأمر نفسه نجده عند جورج سبيلمان صاحب الاسم المستعار (دراك) الذي يختزل التاريخ الديني للمغرب في حركة الزوايا، لقد كان تعامل البربر مع الإسلام براغماتيًا من حيث تلهفهم على الغنائم المحصل عليها في الشمال المسيحي (Drague, 2011: 18) من جهة، واستبدالهم الالتزام المالي المتمثل بالزكاة بالاستنزاف الضريبي الروماني والوندالي من جهة أخرى؛ يرى سبيلمان على لسان غزيل (Gsell) أن تبنّي سكان شمال إفريقيا لروح الديانة الفينيقية، جعلهم يتعودون على إحساس لم يكن لدى الإغريق والرومان، ولكنهم عثروا عليه في الإنجيل بالخضوع المتذلل لإرادة السيد ـ عشق بعل ـ والذي أخذ اسم زحل حيث جعلوه في الصف الأمامي للآلهة قبل كوليستس هكذا عبدت الطريق نحو التوحيد (Drague, 2011: 17) لكن ما هو مهم، أن المعتقد الإسلامي لبساطته ولتقبُّله من طرف الكل دون تراتبات ودون مراسم وشكليات ولا إلزامات مفرطة، لم يكن إلا ليروق البربر على حد تعبير سبيلمان. فهؤلاء البربر المستقرون كانوا أقرب إلى الذهنية الشرقية من الذهنية اللاتينية. يبدو أن العنصر المشترك بين البربر وباقي الأقوام الفينيقية والقرطاجية والذي سهل المأمورية للاستسلام للتوحيد هو الروح التشييئية التي تجلت في عبادة بعل، ثم زحل مع القرطاجيين، بخلاف الذهنية المجردة أو العقلانية لدى اليونان والرومان، هذا على المستوى المعنوي. أيضًا هناك دوافع مادية جعلتهم يبادرون بالانخراط في الإسلام. وما يستشف من هذا أن من سمات الذهنية التي استقبلت الإسلام رغبتها في جعل العلاقة مع الإلهي مباشرة جدًّا وأكثر بساطة وفي نفس الوقت مثمرة، والتي عملت الزوايا والطرق على تجسيدها؛ لذلك لا نعجب إن اختزل تاريخ الدين في المغرب في هذين العنصرين. لقد ظل الهاجس الأساسي لدى الباحثين في هذه المرحلة هو كيفية بعث الزوايا من جديد على مسرح الأحداث، وخصوصًا أمام التراجع الذي عرفته بفعل نفور الشباب المتعلم من الزوايا والطرق لتدني مستواها العلمي، أضف إلى ذلك العداوة المستمرة من طرف العلماء السلفيين لها. وقد زاد الأمر استفحالًا نهج سياسة القواد سواء الممثلة للسلطان أو تلك التي أسندها إليها الاستعمار، والتي أدت إلى تراجع القوة الرمزية ممثلة بالوظيفة التحكيمية التي ظلت تمارسها ردحًا من الزمن. وقد أدت هذه العناصر إلى تجفيف مصادرها المادية كتقليص الفلاح عطاياه للزوايا لكي يحظى بالبركة، أيضًا انتظام التوثيق للأهالي داخل القبائل سواء للشرع أو العدالة العرفية مما حرم المرابطين والطلبة من مكتسبات كتابة العقود (Drague, 2011: 119 ـ 123). ومن أجل نهضة الزوايا والطرق للاضطلاع بمهامها من جديد كما أراد الاستعمار، ارتأى سبيلمان الرجوع إلى الصورة الأولى، وهي الصورة المثلى والحية للفضيلة والتجرد من حظوظ الدنيا،

وانعدام البدع مثلما كان عليه الآباء المؤسسون (Drague, 2011: 123)، كما إن عليها أن تتبنى الإحسان من جديد. بهذه العناصر تستطيع أن تقطع الطريق على الإسلام الأرثوذوكسي الإصلاحي، ما يستشف من هذا التناول الإتنولوجي للإسلام تركيزه على الطُّرُقية، أما دوافعه فمحض سياسية؛ وعليه كانت دعواته الفكرية، فنحن أمام دين لا يستقيم ولا ينشط إلا حينما يتحول من النصوص الغامضة والتعاليم الصارمة إلى فهم شعبي، لذلك لا نجد أثرًا لهذه النصوص والتعاليم المؤسسة ولا مؤسساته ابتداءً من المساجد وانتهاء بالحج ولا بالفاعلين كموضوعات تستحق الدراسة الأنثروبولوجية.

2 ـ رؤية العالم أنثروبولوجيا الإسلام الأنغلوساكسونية

بخلاف الإتنولوجيا الفرنسية، فقد ازدهرت الأنثروبولوجيا الأنغلوساكسونية بعد فترة الاستعمار خصوصًا في المغرب، وتمثل أعمال كل من غيرتز وغيلنر وأيكلمان مدخلًا أساسيًا، ومرجعًا في أنثروبولوجيا الإسلام بصفة عامة؛ فما هو جديد هذه الأنثروبولوجيا؟

يرى أيكلمان أنه برغم أهمية الصلحاء ومكانتهم في المجتمع المغربي، فقد عجز الإتنوغرافيون عن رصد الأسباب الحقيقية وراء هذه المكانة (إيكلمان، 1991، ج 2، ص 41) إذ ظلت المقاربة الفيتيشية المستوحاة من السوسيولوجيا الدوركايمية قاصرة عن الإلمام بالموضوع، وذلك لإرجاعها المكانة التي يحظى بها الصلحاء إلى فعل تقديس شخوص فتيشية، في المقابل يرى منهجيًا ضرورة البحث عن شروط الالتقاء بين مذهب الزوايا والصلحاء، وبين فرضيات الواقع اليومي حول المحيط الاجتماعي (إيكلمان، 1991، ج 2، ص 41). وحتى تتسنى هذه المهمة يرى أيكلمان كالآخرين ضرورة إقحام أداة منهجية جديدة تجد مرجعيتها في التراث الفلسفي الألماني مع ديلثاي والتي طبقها ماكس فيبر على التعاليم الكالفينية، كما جسدها المستشرق توشيهيكو إيزوتسو في قراءته التأويلية لرؤية القرآن الكريم للعالم الله والإنسان للمجتمع المسلم والغيب والمفاهيم الأخروية (ايزوتشو، 2007). ولئن اشتغل هؤلاء على النصوص والتعاليم المكتوبة، فقد اشتغلت أنثروبولوجيا الإسلام على الحس المشترك اليومي الذي من خلاله يدرك الناس كيفية وجود عالمهم الاجتماعي ومن خلاله تتشكل مواقفهم. في هذا السياق يعرف كليفورد غيرتز رؤية العالم بكونها «الصورة التي تتكون لدى شعب عن الأشياء كما هي في الواقع المحض، هي مفهومهم عن الطبيعة، عن الذات، عن المجتمع، وهي تحوي أكثر ما لديهم من الأفكار شمولًا عن النظام» (غيرتز، 2009 : 290) ما يحكم المجتمع المغربي رؤية عالم دينية ذات علاقة بمفهوم البركة (غيرتز، 2009 : 52) كمفهوم مركزي ظل العقل الديني التقليدي يوظفه لإيجاد تصور وطريقة إيصال الله بالعالم؛ إنها طريقة أو شكل في تركيبة التجربة الإنسانية، «فالولي/الصالح بمثابة الآلية التنظيمية لتدخل أو توسط الإسلام داخل مفاصل المجتمع، وبواسطة هذه

الآلية يمكن تحويل الطاقة الإلهية إلى طاقة دنيوية» (غيرتز، 2009 : 57). إذا كانت هذه هي عناصر الاختلاف بين إثنولوجيا الإسلام الفرنسية والأنثروبولوجيا الأنغلوساكسونية، فإن ما هو مشترك بينهما أكبر من ذلك وأوسع؛ إنه حضور البعد السجالي الاستشراقي داخل التوجهين الفرنسي والأنغلوساكسوني كليهما من جهة، وإيمانهم بالتقسيم الوجودي بين إسلام النصوص وإسلام العامة من جهة أخرى. ولئن نظر الاستشراق إلى الإسلام في إطار وحدة شاملة من خلال نصوصه، فإن الأنثروبولوجيا تراه انطلاقًا من حقل اشتغالها في تعدديته. وقد أعادت هذه النظرة التعددية النقاش حول طبيعة موضوع أنثروبولوجيا الإسلام، فكما عبر جون بون أن النصوص والشعائر المرتبطة بالتوحيد المتسامي تنقل الأنثروبولوجي بعيدًا من القرية أو المجتمع المحلي (Lukens ـ Bull, 1999: 4)، لذلك، أمام هذا التوتر النظري المتمثل بالثنائية الإقصائية إما الركون إلى ما هو محلي لاستجلاء حقيقة الدين انطلاقًا من الممارسة حيث يتداخل مع العادات والثقافات، أو التركيز على الصورة المعيارية المتمثلة بالنصوص بوصفها صورة مثلى لا تشوبها شائبة الوقائع، نطرح السؤال الجوهري ما الإجراءات المنهجية التي تقترحها أنثروبولوجيا الإسلام لرأب هذا الصدع؟

ثانيًا: الإسلام بين التقليد الكبير والتقليد الصغير

يقترح روبير ريدفييلد للخروج من هذا الإشكال داخل أنثروبولوجيا الأديان أن كل أديان العالم وبعض الأديان المحلية تنقسم إلى تقليد كبير وآخر صغير (Redfield, 1956: 70). فأما الكبير فيمثل الشكل الأرثوذوكسي للثقافة الدينية والمركز الديني وهو مرتبط بالنخبة المدنية. إنه تدين التأمل في حين يمثل التقليد الصغير الشكل الهرطقي ويشكل دين الضاحية، كما يضم مجموعة عناصر الديانة المحلية، إذ تنبعث ثنائية التقليد الكبير والصغير من محاولة فهم البناء الاجتماعي للتقليد. فكما يرى أنطونان أن البناء الاجتماعي للتقليد ضرورة لكل المجتمعات المركبة ليطرح السؤال المركزي حول كيفية تداخل التقليد الكبير والصغير لكي يشكلا موضوع أنثروبولوجيا الإسلام.

1 ـ من تعددية التقليد إلى عدمية أنثروبولوجيا الإسلام

في هذا السياق يرى الباحث الأنثروبولوجي عبد الحميد الزين استحالة تمثل موضوع أنثروبولوجيا الإسلام لأنه يجمع بين متناقضات. فانطلاقًا من مقارنة يعقدها بين الأنثروبولوجيين والعلماء، أو ما يسميهم اللاهوتيين، يجد الزين اللاهوتيين يرفضون الإسلام الشعبي لتكريس الرؤية الخالدة لمعنى الإسلام، مثلما ينظر الأنثروبولوجيون إلى مختلف تعبيرات الإسلام كصيغ باهتة شوهها السحر والخرافة (El ـ Zein, 1977: 243) علمًا

بأن انطلاقة كل من اللاهوت الشعبي والمعياري هي من المبدأ نفسه. فالطبيعة والقرآن كلاهما يعكسان حقيقة الله والنظام، على أنهما يختاران أولويات متعارضة أحدهما يضع المعنى في الطبيعة مع تضمين القرآن داخل النظام العام، في حين يعثر الآخر على الحقيقة داخل القرآن مع توسيعها لتشمل تأويل باقي الطبيعة (El ـ Zein, 1977: 248). ويخلص الزين إلى حقيقة تكافؤ كلا التصورين للإسلام من حيث صحتهما، وإن اختلفا كنمطين للتعبير أحدهما يوجد كمؤسسة والآخر كتراث. بهذا المعنى يرى الزين أن هناك تنوعًا شاملًا للإسلام يكشف عن غياب أي مضمون كوني وضعي. كما أن الاشتغال انطلاقًا من هذا المنظور يجعل المحلل الأنثروبولوجي غير قادر على انتقاء المادة المناسبة والملائمة بحيث عليه أن ينظر إليها في وحدتها، فليس هناك تعبير مفضل للحقيقة ما دامت هناك معانٍ ثقافية متعددة (El ـ Zein, 1977: 252)، وليخلص إلى نتيجة أنه لا يمكن اختزال الإسلام إلى خصائص ثابتة كونية، وهو ما يعني أنه مجرد مقولة اعتباطية من حيث كونها موحدة شكلًا لكنها غير محدودة مضمونًا. كذا فالإسلام مقولة تحليلية متحللة أي ليست موجودة بالضرورة.

2 ـ جغرافية التعايش بين التقليد الكبير والصغير

ترى وجهة النظر هذه أن الإسلام تصنيف أنثروبولوجي لمجموعة من المصطلحات المتنافرة يعدها أصحابها إسلامية، إلا أنه بخلاف الزين الذي خلص إلى استحالة وجود موضوع خاص بأنثروبولوجيا الإسلام، يرى أيكلمان أنه لا يمكن إقصاء أي شكل من أشكال الإسلام من دائرة اهتمام الأنثروبولوجيا على أساس أنه ليس إسلامًا صحيحًا، بل جعل ما يعتقده المسلمون أنفسهم إسلامًا حقيقيًا، فإذا ما تفحصنا التقاليد الإسلامية في علاقتها بمختلف بقاع العالم الإسلامي سنجد أنهما يشكلان تصورين متساكنين ومترابطين يوجدان في علاقة توتر وتفاعل فيما بينهما ومع الواقع الاجتماعي، أكثر من كونهما تصورين يسعى أحدهما لإقصاء أو إبعاد الآخر (إيكلمان، 1991، ج 1، ص 24)؛ مستدلًا على ذلك من التاريخ بمعرفة المسلمين ماضيًا وحاضرًا بهذين التصورين اللذين يمنحان الإسلام صبغته الواقعية، فليس هناك بقايا كما ادّعت الإثنوغرافية الفرنسية، إذ إن كل من يحمل تلك المعتقدات من القبائل والفلاحين وغيرهم يتصرفون في حياتهم طبقًا لها معتبرين الوسطاء والتوسط بين الإله والبشر جزءًا من الإسلام حسب الطريقة التي يفهمونه بها، بل ويرفضون نعتها بكونها خليطًا بين معتقدات إسلامية وأخرى غير إسلامية (إيكلمان، 1991، ج 1، ص ـ 21 22)؛ وعليه، فإن أي دراسة أنثروبولوجية للإسلام ستظل ناقصة إذا ما ركزت على الإسلام النصوصي دون الالتفات إلى الأشكال المتنوعة لتطبيقات هذه النصوص عبر الأزمنة والأمكنة في تفاعلهما، بل يذهب أيكلمان أكثر من ذلك لينتصر للإسلام المحلي؛ فبدون هذا

الأخير لم يكن للإسلام العالمي أن يبقى على قيد الحياة بفعل التحول التاريخي، وأن يعدم من الدلالات لدى معتنقيه؛ لذلك فعيب الأبحاث الفرنسية حول الإسلام الشعبي في شخص الزوايا أنها لم تعط أهمية للبحث عن الأسباب التي جعلت الزوايا تحظى برضا العامة وقبولها (إيكلمان، 1991، ج 1، ص 45) ولم تفهم السمات الحقيقية للإسلام الشعبي. هذا العيب جعل معظم الباحثين في رأيه يسقطون في الموقف السلبي نفسه، يستدل أيكلمان بملاحظة ألفريد بيل حينما يقول «أنه مع القرن السادس عشر أسس الصلحاء والزوايا إقطاعيات تحت ستار الدين» (إيكلمان، 1991، ج 1، ص 43)؛ فهذه العبارة في نظر أيكلمان تفصح بقوة عن افتراضه لما يراه بيل أنه الدين الحقيقي متقاسمًا بذلك مع ما يسميهم الزين باللاهوتيين نفس التقويم للإسلام الشعبي، يؤكد أيكلمان ذلك بإدراج نفس الموقف لأحد الإصلاحيين المعاصرين الذي اعتبر هو الآخر أنه «منذ القرن الرابع عشر أصبح التصوف الشعبي مُسيّرًا من طرف الجانحين عن الإسلام والمستغلين للروحانيات» (إيكلمان، 1991، ج 1، ص 43).

لذلك يرى أيكلمان أنه لا يمكن إعطاء أولوية لأحد التقليدين الشعبي وإسلام العلماء مستلهمًا الدرس التاريخي لتأكيد مرحلة التداخل والانصهار بينهما والتي درج على تسميتها مرحلة أزمة الزوايا أي ما بين القرن الخامس عشر ونهاية القرن العشرين، وهي الفترة التي تشكل فيها جانب كبير من الأسلوب الديني والسياسي الذي ظل سائدًا في المغرب فيما يلي ذلك من القرون» (إيكلمان، 1991، ج 1، ص 33). ذلك أنه بسبب تخاذل المرينيين في الذود عن وحدة البلاد أمام البرتغال، وأمام تعدد مراكز السلطة والقرار واهتزاز مشروعية السلطة أمام هذا الوضع، وبعد انخراط الزوايا في عملية الجهاد ضد الاستعمار «وجد حَمَلة التصوف الشعبي أنفسهم بعد مدة ينظر إليهم الناس بمنظور غير الذي قصدوه في البداية من دعوتهم للتصوف. هكذا أصبحوا لأول مرة يقومون بعدد كبير من الأدوار الاجتماعية السياسية الاقتصادية وأصبحت العامة تنظر في المعرفة الدينية أن لدى هؤلاء أسرارًا تنتقل من شخص إلى آخر؛ بهذا «أعطت معتقدات الزوايا أسلوبًا للإسلام أخذ دلالته لدى القبائل وأهل المدن مدة أربعة قرون وهي على حد تعبير أيكلمان أيديولوجية مرنة ولها قدرة على التكيف» (إيكلمان، 1991، ج 2، ص 142).

لقد ظلت حاجة العامة إلى هذا الصنف من التدين الشعبي رغم كونه يمثل نسقًا خصوصيًا أمام الإسلام الكوني الذي ظلت أيديولوجيته عاجزة عن الوصول إلى الناس، ذلك أن قوة الإسلام الشعبي هي جزء من التنظيم الاجتماعي. وهنا يبرز ثقل المنهج التأويلي الثقافي لدى أيكلمان في تعريفه للدين. فالمعتقدات الدينية، حتى وإن كانت تنتمي إلى الديانات الكونية، هي في النهاية أغلبها ضمني أكثر مما هو صريح يتمثلها أفراد المجتمع انطلاقًا من تصورهم المشترك للطبيعة والسلوك اليومي، بل إن الأيديولوجيا الدينية في تصوره مستوحاة من الحس المشترك. ولا يمكن فهم هذه الأيديولوجيا إلا في سياق الحس

المشترك (إيكلمان، 1991، ج 2، ص 42)، وهو تأكيد لأهمية التقليد الصغير الذي من خلاله نقف على حقيقة المعتقدات. لقد ظل التقليد الصغير مرتبطًا بأيديولوجيا تجد سندها في المنطق الاجتماعي. ولعل أهم مدخل لفهم هذا المنطق التصور الاجتماعي للبركة باعتبارها تجسيدًا لهيمنة قوى الغيب على الأمور الدنيوية داخل الحياة اليومية للمغاربة، إذ بخلاف تصور إدوارد ويسترمارك لمفهوم تدخل القوى الغيبية كعلامات متناثرة ومشتتة في كل مكان يرى أيكلمان أن لهذه القوى ضوابط باعتبارها جزءًا من رؤية عامة للكون آلياتها الصلحاء أو ما يمثله نموذجهم كحلقة وصل مجسدة يلتقي فيها ظهور قوى الغيب كما تبدو على المستوى المحلي بالمعتقدات الإسلامية على المستوى الكوني (إيكلمان، 1991، ج 1، ص 82)؛ فالناس بقدر تشبثهم بمعتقدات الزوايا نجدهم لا يفرطون في مبادئ العقيدة وذلك بحرصهم على أداء الفرائض. على هذا الأساس فإن التناقض بين التقليد الصغير والتقليد الكبير في تصور أيكلمان ليس تناقضًا اجتماعيًا بل تناقض منطقي مرتبط أساسًا بمنطق التفكير حول ما يستحق أن يكون رئيسيًا وما هو ثانوي والإحساس العام بالواقع. مثلًا، حينما يُسمِّي القبليون الزيارات التي يقدمونها للزوار نموذج الشرقاويين بالزكاة (إيكلمان، 1991، ج 2، ص 61) أو الحج الأصغر إلى ضريح الولي هو حج الفقير... حيث توظف هذه المقولات كتعبير عن مدى تشبث التقليد الصغير بالكبير لكي يعطي المشروعية لأفعاله وسلوكاته، وليؤكد مرة أخرى أن لا محيد عن التقليد الخطابي المتمثل بالقرآن والسنَّة.

من هذا المنطلق يرى إيكلمان ضرورة الحاجة النظرية إلى اتخاذ موقع وسط بين دراسة إسلام القبيلة أو القرية والإسلام العالمي (Eickelman, 1981)، وقد عثر إيكلمان على هذا الموقع في «أبي الجَعد كمدينة مزارة كانت نقطة الالتقاء وحلقة الوصل تلتقي فيها المعتقدات الإسلامية المحلية وما يرتبط بها من طقوس بالمعتقدات الإسلامية الرسمية التي يشارك فيها كل المسلمين في مختلف أرجاء العالم الإسلامي» (إيكلمان، 1991، ج 1، ص 48). لذلك تبدو إشكاليته وكأنها جغرافية التعايش بين التقليدين.

3 ـ التقليد الكبير والصغير كاستجابةٍ لبنى

تجلت محاولة إرنست غيلنر أمام هذه المعضلة المنهجية في ربطه التقليد الصغير بالتقليد الكبير انطلاقًا من بنى، فكلما غصنا في البنى الاجتماعية وجدناها ذات ثقل في تحديد طبيعة هذا التقليد إذا ما كان صغيرًا أو كبيرًا، حيث هناك ناظم عبر عنه كالتالي «الإسلام مخطط للنظام الاجتماعي يحمل معه قواعد وأوامر إلهية أبدية مقدسة مستقلة عن إرادة الإنسان تحدد النظام الصحيح للمجتمع» (Gellner, 1981: 1). من هذا المنطلق، إذا كان الاستشراق يدرس الإسلام عبر النصوص حيث ينحو تجاه الوحدة ومن فوق، فإن الأنثروبولوجيا تميل إلى دراسة القرية ومن تحت، مما يؤدي ـ لا محالة ـ إلى تصور للإسلام

كحضارة غير متجانسة؛ ومع ذلك لا بد من الإشارة إلى أن الكلية الحضارية للإسلام، فهي التي تجعل المجتمعات المسلمة متشابهة بعضها مع بعض، يشير إلى ذلك بقوله، «قد تتغير الأيدي، لكن الحزمة واحدة. وهذا التجانس كما هو حقيقة قائمة يشكل لغزًا محيرًا في ظل الغياب النظري لوجود كنيسة» (Gellner, 1981: 99) بل إنه يصل إلى هذه الوحدة المنفعلة والمتأثرة بالواقع أو ما يسميه طلال أسد «السببية الاجتماعية» (Asad, 1986: 8).

انطلاقًا من بندول فلسفة هيوم الدينية والذي يتراقص ذهابًا وإيابًا من الشرك إلى التوحيد والرجوع مرة أخرى إلى عناصر الشرك (Asad, 1986: 9 ـ 11)، يرى غيلنر أن التأرجح يتجلى في مستويين، الأول مرتبط بمستوى الدين «من اللافت للنظر أن لمبادئ الدين نوعًا من التدفق والارتداد داخل العقل البشري، وذلك أن للإنسان ميلًا طبيعيًا للترفع من عبادة الأصنام إلى التوحيد، ليرتد مرة أخرى من التوحيد إلى عبادة الأصنام» (Asad, 1986: 9). فجوهر نظرية هيوم أن لا علاقة لهذا التأرجح بالعقل بقدر ما هو مرتبط بسياسة الخوف، وعدم اليقين، والخنوع والتراتبية. ويتبدى هذا التوتر والتأرجح في أنه كلما تم التوصل إلى التسامي والتعالي بالإلهي حيث الوحدة واللامتناهي والبساطة والكمال الروحي يجابَه باعتراض فُهوم العامة التي تحتاج بدورها إلى من يقرب لها هذه الصورة عبر الوسطاء والشفعاء بحكم بشريتهم وقربهم منها لتنبعث الوثنية من جديد. وهكذا تتم الصيرورة الدينية بين مبدأ إله كامل غائب يستحيل على الإدراك وبين مبدأ نفسي نقيض يعتمد الوسطاء والشفعاء للتقرب من الله (Asad, 1986: 10).

ما يسند هذا التوتر النفسي والقلق الوجودي المتأرجح بين حالتين نفسيتين (التقليد الصغير والتقليد الكبير) كما طرحه هيوم وضع المجتمع الإسلامي كما شخصه ابن خلدون انطلاقًا من نظرية دوران النخب القبلية حيث القبائل القوية الخارجة عن سيطرة السلطة لقوة عصبيتها، ثم أهل السلطة أي أولئك الذين آل إليهم الملك ثم القبائل الخاضعة. إنه ـ حسب التعبير الأفلاطوني ـ كلما انضاف الدين إلى العصبية استحوذت قبائل الذئاب على الملك ساعدها في ذلك عصبية متهالكة كلاب الحراسة الذين سينتهون إلى قطعان؛ هذا الملك الذي بدوره يتهاوى حينما يضعف التماسك ويعتمد الحاكم على المرتزقة بدل الأقرباء مما يؤدي إلى بروز ذئاب محاربين أكثر ملاءمة للسلطة واستحقاقًا لها يحلون محل كلاب الحراسة الذين استنفدوا، غير أنهم سيواجهون المصير نفس بعد أربعة أجيال؛ هكذا يتم استبدال الحكام الذين أضعفتهم حياة المدينة الناعمة بعملية تطهير سياسية عن طريق غزو قبلي جديد. التأرجح بين التقاليد العظمى والصغرى هو انعكاس للتأرجح الاجتماعي وهو ما عبر عنه غيلنر بنقطة الالتقاء (Asad, 1986: 35) بين تأرجح الدين كحالة نفسية والانقسامية كوضع اجتماعي، مقدمًا صورة المجتمع المسلم من خلال نموذج أنثروبولوجي تتفاعل فيه البنية الاجتماعية والمعتقد الديني والسلوك السياسي في كل إسلامي واحد،

وهو تقليد أنثروبولوجي يجد أصله لدى المستشرقين في تمييزهم بين الإسلام الأرثوذوكسي وغير الأرثوذوكسي أو مقولات التقاليد العظمى والصغرى. إذ يكتنف النمط المجتمعي القبلي ما يعرف بإسلام قاعدي شعبوي تمثل ثقافته الدنيا، «إنه دين دوركايمي لا يُلقي بالًا للنص والعلم، بل يتجه نحو الطقوس والشعائر، لذلك تجد حدوده مضببة مع السحر وعبادة الأولياء، إضافة إلى اهتمامه بالكرامات والنزعات الإحيائية» (غيلنر، 2001 : 29).

إضافة إلى سكان البوادي تلتزم بهذا الدين أغلبية فقراء المدن وإن اتسم بقليل من الاختلاف، **الأول** قبلي وظيفي يهتم بالتدقيق الاجتماعي للوقت والمكان وتحديد المناسبات والاحتفالات المحدِّدة لحدود الجماعة، ولذلك فهو يمثل أثرًا عاطفيًا وطقوسًا جمعية. بينما يمثل **الثاني** نموذج دين الفقراء المدنيين، فللمدينة فقراؤها غير الآمنين يعانون الاغتراب، ويحتاجون إلى الدين فقط كتعزية أو لهروب صوفي حيث الجذبة والنشوة والموسيقى الصوفية، لذلك فهو سبب عاطفي موجه نحو الألم الخاص والرغبة غير المشبعة (غيلنر، 2001 : 13)؛ في المقابل نجد المجتمع الحضري وبسبب الوفرة والرخاء، ونظرًا لتخصص أفراده، فإنهم يخوِّلون كل الصلاحية للسلطة السياسية لتقوم بحمايتهم فيميلون إلى الدعة والرفاه؛ ما يميز هؤلاء اعتناقهم لإسلام نخبوي رفيع يشمل طبقة التجار حيث يلتقي العلم والتجارة، يتميز هذا الإسلام بكونه دين فيبري «نص طهراني» فهو ليس طقوسيًا ولا رغبة غير مشبعة، ولا يهدف التماسك الاجتماعي. إنه يشمل التقيد بالنصوص والقواعد كما يشدد على نمط الطبيعة التوحيدية ويعي تحريم دعاوى التوسط بين الإنسان وربه، ويتجه عمومًا وجهة الطهرانية المتزمتة والنصية الملتزمة بحرفية النص المقدس (غيلنر، 2001 : 29)؛ باختصار تقدم المدينة أرضية للإشباع الهادئ للتقوى المتفقه بعيدًا من كل أشكال الولع باحتفالات العامة؛ يبدو أن هذا التأرجح يكشف في تصور غيلنر عن ثراء الثقافة الإسلامية وقوتها مقابل ضعف السياسة، أو بعبارة أخرى قوة المجتمع أمام ضعف الدولة، وهي رؤية مستندة إلى ابن خلدون، ذلك أن وجود هذين النمطين مبني على العلاقة التبادلية «فالحاجة الاقتصادية والدينية الثقافية لرجل القبيلة إلى المدينة مهمة للغاية وتشكل على الأرجح ثاني أهم حقيقة في عالم ابن خلدون إلى جانب اعتماد المدينة السياسي على القبائل» (غيلنر، 2001 : 29).

فبقدر احتياج أهل الحضر إلى حماية البدو فهم عيال عليهم لا يملكون معهم شيئًا من أنفسهم بتعبيره، فسكان البادية يعولون على المدينة في الحاجات الضرورية الوجودية، لكن ما يؤكده غيلنر أن التبعية الاقتصادية ترمز بدورها إلى التبعية الدينية، أي تبعية التقاليد الصغرى للكبرى؛ فلطالما اتهم سكان المدن رجال القبائل بالمروق والإثم، وإذ يعترف سكان البوادي بذلك فإنهم يصرون على الاحتفاظ بسلوكاتهم ومواقفهم من غير أن يؤدي ذلك إلى فصلهم عن الأمة الإسلامية (غيلنر، 1988 : 46). بل إننا نجد هذا التشبث المستميت

للقبائل بالتقاليد العظمى لكونها لا تريد أن توصف بالخروج عن الملة بحيث يسهل نزع ملكيتها أو التحريض عليها، لذلك فهي تعمل باستمرار على إظهار هويتها الإسلامية؛ ولما كان من الصعب عليها أن تبرهن عن تلك الهوية بفهم القرآن لكونها أمية، فإنها تلجأ إلى البرهنة عليها بإظهار التوقير والامتثال لمن يفترض فيهم الانتساب إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ذلك أن عناصر المشروعية ليست فقط الكتاب والسنّة والإجماع، بل أيضًا الوراثة. وبالرغم من ذلك فإن هذا لم يمنع من حدوث التوتر المستمر بينهما، فقد ظل الصراع بينهما استنادا إلى إطاراتهما الثقافية، إذ لم يفضيا إلى التحول أو التقدم كما حصل في الغرب، بل إنه أحال العالم الإسلامي إلى نوع من الجمود الدائري.

يقدم غيلنر إذًا، ثلاثة نماذج اجتماعية للدين الدوركايمي والماركسي والفيبري، كبناءات غير منسجمة وغير متسقة وهي مبنية على انتقائية حيث تضفى عليها وصفات وخصائص جاهزة كنعت الإسلام الأرثوذوكسي بالشمولية، التي يسعى أصحابها باستمرار جاهدين لتطبيق الشريعة مع غرسها في مفاصل الحياة بمجملها، وإن كان طلال أسد يرى النقيض هو الحاصل، حيث «لم يوجد مجتمع مسلم حكمه القانون الديني للإسلام أكثر من جزء من الحياة الاجتماعية» (غيلنر، 1988 : 13) مقابل التحكم التشريعي للدول العلمانية في تفاصيل حياة الناس داخل المجتمعات الحديثة. المشكلة الأساسية لأنثروبولوجيا الإسلام المحتكمة إلى جوهر ثابت، أو مخطط سابق، أنها تحجر البحث في موضوع الإسلام عبر استعمالها لأنماط جاهزة، فما يشد التنوع شعبي وآخر أرثوذوكسي هو تلك النواة الصلبة الكامنة في المخطط أو التصميم المسبق، إذ بدون شك ستقدم لنا هذه الأنثروبولوجيا الإسلام كموضوع منغلق على ذاته، يكرر نفسه على شاكلة النعت الذي أعطاه إياه غيلنر للمجتمع الإسلامي.

ثالثًا: أنثروبولوجيا الإسلام كتقليد خطابي

إذا كان أيكلمان يرى ضرورة الحاجة النظرية لاتخاذ موقع وسط بين دراسة إسلام القبيلة وإسلام عالمي، فإن طلال أسد يرى أن ما هو ملحّ كضرورة نظرية لأنثروبولوجيا الإسلام ليس إيجاد الموقع الصحيح بين هذين الإسلامين، بل تشكيل المفاهيم الصحيحة (غيلنر، 1988 : 14) وهذا ما ينقص الدراسات الأنثروبولوجية، إذ لا يمكن تأسيس أنثروبولوجيا الإسلام انطلاقًا من فكرة تصميم لنظام اجتماعي كما طرحه غيلنر، أو تعريف جوهري للدين يرى في المحلي نسخة خاصة مبثوثة منغرسة لنظام رمزي كبير مثل ما اقترح غيرتز، أو تأسيس أنثروبولوجيا إسلام تحتكم إلى بنى اجتماعية كعناصر محددة؛ ولغياب المفاهيم الصحيحة فقد وسعت الأنثروبولوجيا التي تهتم بدراسة الإسلام أكثر مجالها بصورة مبتذلة، إذ لا يعني أن كل ما يعتقده المسلم، أو يفعله يعد جزءًا من الإسلام. في المقابل يرى أسد أن كل من يريد الاشتغال بأنثروبولوجيا الإسلام عليه أن ينطلق ـ كما

يفعل المسلمون ـ من التقليد الخطابي الذي يتضمن نصوص القرآن والسنّة الأساسية مع الارتباط بهما (غيلنر، 14 :1988) ذلك هو المدخل الصحيح للخروج من ثنائيات الإسلام الشعبي وإسلام النخبة، فالتقليد يوجد داخل الخطاب وليس في البنية الاجتماعية أو الأسلوب السياسي (Lukens ـ Bull, 1999: 9) فما حقيقة مفهوم التقليد الخطابي؟

يستقي أسد أطروحته حول التقليد من الفيلسوف البريطاني ماك إنتاير فعوض النظر إليه كمنظومة مذهبية جامدة يرى إنتاير «أن التقليد امتداد تاريخي استدلالي مجسد اجتماعيًا» (MacIntyre, 2007: 223)، فحينما نقول إن جامعة ما حاملة لتقليد عملي فإن هذا التقليد هو جزء من الحياة المشتركة، لكن في جزئه الأهم يتشكل عبر استمرارية الاستدلال والجدال والنقاش حول ماهية الجامعة الجيدة وما ينبغي أن تكون عليه وكيف السبيل إلى ذلك. تلك هي عناصر التقليد الخطابي؛ من ثم ليس التقليد مجرد حنين للماضي بل هو خطابات تجتهد لتعليم الممارسين الشكل والهدف الصحيحين لممارسة مفترضة، لأن لها تاريخًا وكونها بالضبط مستقرة، حيث ترتبط هذه الخطابات مفهوميًا بماضٍ (حين تمت مأسسة الممارسة والشكل الذي من خلاله تنقل فكرتها وأدائها الصحيح)، ومستقبل (كيف يمكن المحافظة على تلك الممارسة في الأمد القصير أو الطويل، ولماذا يجب أن تكون الممارسة معدلة أو مُتخلى عنها)، وعبر حاضر (كيف ترتبط بباقي الممارسات الأخرى والمؤسساتية وبالظروف الاجتماعية) (Asad, 1986: 14). فالتقليد الخطابي في نظر أسد هو كل تلك الخطابات المتنوعة التي يستوعبها الإسلام، «فهو النقطة التي ينتظم في ضوئها النقاش والسجال والحوار في الزمان بخصوص الماضي والمستقبل وأنه ليس مجموعة من التحف المحنطة التي ظل محتفظا بها بشكل سليم» (حمودي، 2000 : 22). لذلك فدلالة الإسلام كتقليد خطابي أي كجسد اجتماعي من النقاش والممارسة يعرف من المعاني المشتركة المبنية وهذه السيرورة بالضرورة اجتماعية برغم أنها لا تتطلب تفاعل الفاعلين وجها لوجه كأساس، فإنه يمكن توجيه الخطاب عبر النصوص... فكل لحظة منه تتضمن تاريخًا بداخلها، إذ تعمل هذه الخطابات على تعليم وتلقين الممارسة الصحيحة والتي يحدد فيها الأداء الصحيح. وهنا لا بد من الإشارة إلى النقد الذي يوجهه أسد للأنثروبولوجيا التي ركزت على التقليد الصغير ممثلًا بالممارسة الشعائرية الصحيحة (Orthopraxy)[1] باعتبارها هي قضايا الإسلام وليست النصوصية (Orthodoxy) نموذج أيكلمان متجاهلة

(1) بخلاف الأرثوذوكسي التي تعني العقيدة الصحيحة تحيل كلمة الأورثوبراكسي إلى الممارسة الصحيحة، إذ هي حصيلة اشتقاق أورثو (Orthos)، أي المستقيم والصحيح في حين تحيل براكسي (Praxy) إلى التطبيق العملي أي الفعل والممارسة في تطابقها مع الاستقامة ، بحيث لا يكون فعلًا صحيحًا إلا إذا كان مجسدًا للمعتقد الصحيح من حيث الممارسة، إنه السلوك الذي يعكس حرفيًا التعليمات الصحيحة.

مركزية فكرة النموذج الصحيح الذي ينبغي أن تتطابق معه الممارسات المؤسسة بما فيها الممارسات الشعائرية (Asad, 1986: 15)، إذ لا يؤشر التقليد على فعل الثبات، بل على تلقين الأداء المناسب، وهو ما يتطلب جدالًا ومعارضة وحججًا تمثل بدورها جزءًا من غنى التقليد الإسلامي المتنوع، لذلك يمكن الحديث عن الممارسات الدينية بقواعد (Grammar) الجمع. وهذا يقتضي من المقاربة الجديدة لأنثروبولوجيا الإسلام البدء بالمفردات المميزة وتطور المفاهيم من داخل النصوص في ارتباطها بالبنى المتغيرة تاريخيًا، إذ القصد من ذلك في تصور أسد هو فهم كيفية تشكل الذوات الأخلاقية والتصرف بالناس ومدى مقاومتهم لذلك مع إنتاج المعارف الملائمة» (Asad, 1986: 7).

رابعًا: الممارسات المجسدة وبيداغوجيا التقليد

أمام المستوى الماكروسوسيولوجي والتاريخي للخطابات المترسبة، هناك البعد الميكروسوسيولوجي للممارسات المجسدة كما طرحها أسد وصبا محمود، إذ ليس التقليد الديني إطارًا معرفيًا، بل هو أسلوب عملي في الحياة وتقنيات لتعليم الجسد والعقل، لذلك نلاحظ رفضه للوظيفة المجردة التي أعطاها كانتويل سميث للتقليد الديني كإبداع يقوم به العقل عبر إضفاء نوع من المعقولية على السيل الواسع المتدفق للتاريخ الإنساني، حيث يفكر في التقليد كإطار معرفي وليس نمطًا في الحياة، وليس تقنية لتربية الجسد والعقل وتهذيب الفضائل الخاصة والقدرات المسموح بها، والتي تنتقل ويعاد تشكيلها من جيل إلى آخر (Asad, 2001: 218)؛ لذلك يرفض أسد تعريف سميث للإيمان الديني كممارسة مُلهمة، فالتقليد الإسلامي للإيمان لا هو مرتبط بإرث قرابي (العهد القديم)، ولا هو هبة ممنوحة للوعد الرباني (العهد الجديد)، بل هو التزام وممارسة مستمرة شكلتها الجماعة المسلمة. في هذا السياق يتحدث القرآن عن الفصل الحاسم بين الإسلام كفعل فردي للاستسلام، والإيمان كسيرورة من التعلم والانضباط يطور المسلم من خلالها عبر الطاعات علاقته الإيمانية مع الله عز وجل ورسوله والتابعين.

هكذا، انطلاقًا من مفهوم الممارسة، يصبح للجسد حياة يتم تدريبه عليها، حسب ما يراه تقليد ما صالحًا لصقل سلوكات فاضلة، وكلما تمت المداومة على ممارسة هذه الفضائل تصبح سهلة وبالعكس بقدر ما يذعن للرذيلة يصعب عليه التصرف بفضيلة، وهذا ما يتحدث عنه القرآن الكريم حينما يقول ﴿**ختم الله على قلوبهم**﴾ (البقرة: 7) فعقاب المصرّين على الذنوب هو نوع من طمس القدرة ـ التي تحصل بالمزيد من تزكية النفس ـ على التمييز بين الحق والباطل (Asad, 2001: 218)؛ فما أثبتته الدراسات الإثنوغرافية أن التصور الأداتي للشعائر يقصي الطابع الإنجازي للسلوك الذي يسعى لتشكيل التعابير العفوية والبسيطة للذات، بواسطة الشعائر، تُتَمثّل من خلالها التعاليم بجعلها استعدادات

طبيعية كالبكاء على الله والخشية والصدق... هكذا اعتبرت صبا محمود في بحثها «سياسة التقوى: الإحياء الإسلامي ومسألة النسوية» على لسان إحدى مستجوباتها مُعبِّرة أن ليس الهدف من الصلاة فقط الأجر والثواب، ولكن إتاحة هذه الشعيرة لإمكان تشكيل الذات وتأهيلها لإنضاج حس أخلاقي نقدي تجاه قضايا الحياة اليومية عبر القدرة على التمييز بين مخبر الأمور ومظهرها، ذلك «أن الغاية من ممارستها هي تحويل حب الله إلى نقد ذاتي يومي» (Mahmood, 2009: 196). لذلك، ليست الشعائر وسائل لتحصيل التخلق، بل هي غاية التخلق (Mahmood, 2009: 195)؛ أيضًا مثال لسيرورة التعلم داخل التقليد الإسلامي التجربة الكونية للموت، فبقدر ما تحمل مصيبة الموت من آلام وأحزان لفقدان عزيز، فإن التخفيف من هذا الوضع يتمثل بتزكية النفس إلى حصول وعي جازم راسخ بالفناء الأرضي وما يصحب هذا الوعي من حالة التوازن النفسي سماه القرآن الكريم بالنفس المطمئنة (Asad, 2001: 219). فمن هذا المنظور الأنثروبولوجي يصبح الفعل الأخلاقي ليس فرديًا مستقلًا ولا حالة ذاتية نفسية، بل هو فعل اجتماعي متعارف عليه، لأن الناس يحيونه، «فحينما يتصرف الشخص بأسلوب يتعارف عليه الناس بكونه مكروهًا، فهذا يعني كونه فعلًا ملاحظًا كأن يصفوا سقطة صاحب فعل، فنحن أمام فعل أخلاقي، ولكنه ملاحظ من طرف الناس، لكن الغريب أنه حتى وإن كان ملاحظًا فهو ليس موضوعًا للتداول أمام المحكمة. في المقابل هناك أفعال تخضع للتقاضي مثل التعاقدات تتطلب تقصيًا حول سلوك غير قابل للملاحظة كمسألة النية» (Asad, 2003: 247)، إذ تصبح أنثروبولوجيا الإسلام من هذا المنظور مطالبة بإعادة النظر في التمييز الوضعي المنسحب على الثقافة الإسلامية بين الأخلاق كشأن داخلي مجالها الضمير غير قابل للملاحظة، والأحكام القانونية كأفعال خارجية يمكن عرضها أمام الناس وفي المحاكم، والحال أن الفقه الإسلامي مختلف من حيث الأبعاد الأخلاقية في علاقته بالقانون؛ لذلك فصحّة الحكم على سلوك إن خيرًا أو شرًا لا يلزم أن تستند إلى الضمير أو الحالة الباطنية للأشخاص، بل على العلاقات الملموسة بين الناس والمجسدة بكثافة في سيرورة تنشئة الأطفال والراشدين، حيث يصبح تدخل الأقارب، وأحيانًا الأصدقاء ضروريًا لممارسة هذه القدرة مع تحمل إمكان الفشل.

خاتمة

بإقحامه لمفهوم التقليد الخطابي كعُدّة منهجية لدراسة الإسلام، وسّع طلال أسد من مهمة موضوع أنثروبولوجيا الإسلام في اتجاهين: **أولًا**، ربط دراسة الإسلام كموضوع بدلالة معيارية من حيث بُعده التكليفي والتشريعي والأخلاقي في ملمح مغاير عن الضوابط الإبيستيمية والمنهجية لما درجت عليه العلوم الإنسانية؛ **ثانيًا**، عدم حصر دراسة الإسلام في الدين كما تعارف عليه الخطاب الغربي انطلاقًا من سياق تجربته مع المسيحية، فالإسلام

موضوع يغطي كل دوائر الحياة، وهو ما يقتضي التعامل المنهجي معه في أبعاده الوضعية والثقافية والتاريخية؛ ولئن كان أسد بهذا قد جمع بين قراءة الكون وقراءة الوحي ـ بلغة تيار الأسلمة ـ فإن رؤيته تختلف عنه، إذ ما فتئ هذا الأخير يحشر موضوع أنثروبولوجيا الإسلام في الزاوية المعيارية كنظام مرتبط بمعارف (الفاروقي، 1983)[1] وقيم دينية تعطي للناس معنى وتوجها في حياتهم؛ والحال أن هذه القيم والمفاهيم هي أيضًا نتاج شروط مادية يحددها في خطاب يقتضي فهمه تعقب كل أنماط وأساليب الاستدلال الساعية إلى إعطائه مشروعية بدعم من السلطة وهي في تصوره تقوم دليلًا على حيوية التقليد عوض تأزمه. لعل هذا ما سمح لطلال أسد بإعطاء وظيفة جديدة للأنثروبولوجي لا تقل أهمية عن الاشتغال في الحقل، وذلك بممارسة نوع من الرصد والتتبع لكيفية تكوّن وظهور المفاهيم الإسلامية[2] بالمعنى الجينيالوجي والقوى المسؤولة عنها في احتكاكها بمفاهيم أخرى مع إبراز مدى فاعليتها في اللحظات والسياقات المفصلية من التاريخ.

ولئن كان مفهوم التقليد الخطابي قد ساهم في تلمس بعض الحلول لمعضلة التقليد الكبير والصغير والدين المعياري والتدين داخل أنثروبولوجيا الإسلام، فإنه لا ينبغي نسيان أن أنثروبولوجيا الدين لا تخص الله عز وجل أو الكتب المنزلة أو المؤسسات، بل الأساليب والطرق التي يستعملها الناس لعبادة الله وقراءة الكتب والأفعال داخل المؤسسات. لذلك فالصورة أبعد من الانسجام الذي يقدمه مفهوم التقليد الخطابي، ففي الوقت الذي نلحظ عودة التديُّن نجد ارتفاع حدة المتناقضات داخل المجتمعات الإسلامية، أيضًا ما هو مآل معادلة التقليد الكبير والصغير أمام إكراهات العولمة المتزايدة للعالم بتحويله إلى مجال واحد من العلاقات سواء بين أفراده أو مجتمعاته عبر الهيمنات الثلاث الاقتصادية والتقنية وشبكية الاتصال، وهو أمر يجعلنا نعيد طرح السؤال حول مهام أنثروبولوجيا الإسلام، ذلك أنه لما كان المحلي هو مرتع الإسلام الشعبي فهل لا يزال التفكير في المحلي كأنساق مغلقة واردًا كما درجت عليه الأنثروبولوجيا الكلاسيكية؟

لم يعد إمكان الحديث عن المحلي دون الرجوع إلى الكوني، إذ أصبح المحلي بمثابة بناء وإعادة بناء مستمر داخل مجال تمثلات خارج حدوده المادية، بل لقد عملت العولمة على إرباك المحلي بجعله هشًا؟ فليس المحلي مجالًا طارئًا أو معطى أو وليد العولمة، بل هو تاريخ وذاكرة محفورة في المكان، والذي يتجسد في أبعاده المادية والاجتماعية

(1) يرى إسماعيل راجي الفاروقي أن السبيل لنهوض الحضاري للأمة الإسلامية يتمثل بالمعرفة عبر تجديد منهجية النظر إلى العلوم والمعارف.

(2) بخلاف اتجاه الأسلمة الذي اهتم فقط ببناء نظام معرفي إسلامي حيث لم يولِ أهمية لأسباب توقف وانحصار الإنتاج والإبداع العلمي؛ يرى أسد أن من شروط أنتربولوجيا الإسلام هو هذا الرصد للمفاهيم كيف تبرز وكيف تخبو بناء على السلط والسياقات التي تمكنها وتعطيها قوتها التداولية.

والأيديولوجية، وإذ يعمل المحلي دائمًا وبقوة على إعادة إنتاج ذاته وصيانتها ورعايتها عن عمد، فإنه مع عصر الوسائط الاجتماعية بدأ يتعرض لعملية التآكل، يكفي الاستدلال بالذات المهاجرة وحاجتها إلى التوفيق بين ثقافة البلد الأصل وثقافة البلد المضيف لنكتشف الصعوبات التي يجتازها المحلي في عصر العولمة؛ وهذا السيل الإعلامي والفضائي الذي يغزو الحياة اليومية المحلية، لا أدَل على ذلك على مدى الدور الذي تؤديه العناصر الثقافية الآتية من أماكن بعيدة في بناء تمثلات الهوية الاجتماعية. وقد أوجز أرجون أبادوراي حينما شخّص مآل المحلي بأنه «لم يعد بسيطًا»(3). لقد عوضت العولمة المكان الأنثروبولوجي حيث الحياة الاجتماعية الحقيقية كخزان تاريخي للذاكرة باللامكان على حد تعبير مارك أوجي، ذلك أن تجاوز المكان وركوب الزمان قد أديا إلى اجتثاث المرجعيات والمعايير والرموز المشتركة والتي ما عادت تستهدف تثبيت نظام سلوكي دائم متناسق، بله نظام سلوكي يطمح إلى قبول القيم العالمية، بقدر ما تستهدف اختبار حدود الاختيارات الفردية الواقعية المسموح بها، وأمام هذا التدفق الهائل لرؤوس الأموال والبشر، وهذا التداخل بين العالمي والمحلي؛ إذ أصبح هذا الأخير عُرضة لإعادة البناء عبر دينامية الكوني. لعل هذه العناصر قد تساهم في تفكك الأرثوذوكسيات التي تحدث عنها أسد لحساب التأويلات الفردية للدين بفصل النصوص عن سلطتها النصية، وقد يساعدها على ذلك تراجع أدوار المؤسسات الدينية التقليدية، بل إن هذه الوسائط الإعلامية مع انخراط المساهمين في النقاشات الدينية قد جعلت الأبواب مفتوحة على مصراعيها لاستنسال «إسلام» و«قيم إسلامية». فهل تستقيم معادلة أنثروبولوجيا الإسلام بين التقليد الكبير والصغير؟

المراجع

إرنست، غيلنر (2001). **ما بعد الحداثة والعقل والدين**. دمشق: دار المدى.

أكبر، أحمد (1990). **نحو علم الإنسان الإسلامي: تعريف ونظريات وتطبيقات**. ترجمة عبد الغني خلف الله. عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

إيزوتشو، توشيهيكو (2007). **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**. ترجمة وتقديم هلال محمد الجهاد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة والنشر.

إيكلمان ديل (1991). **الإسلام في المغرب**. ترجمة محمد أعفيف. الدار البيضاء: دار توبقال. 2 ج.

حمودي، عبد الله (2000). «في جدلية بناء أنثروبولوجيا الإسلام.» ترجمة الصفي حمادي، مجلة **مقدمات**، العدد 19، ربيع.

(3) ARJUN Appadurai , Apres le colonialisme les conséquences culturelles des globalisations, 2001 .

الخريجي، عبد الله (1990). **علم الاجتماع الديني**. ط 2. دار النشر رامتان.

دوتي، إدمون (2008). **السحر والدين في إفريقيا الشمالية**. ترجمة فريد الزاهي. الرباط: منشورات مراسم.

غيرتر، كليفورد (2009). **تأويل الثقافات**. ترجمة بدوي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

غيلنر، إرنست (1988). «السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية،» في: مجموعة من المؤلفين. **الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي**. ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.

الفاروقي، إسماعيل راجي (1983). **أسلمة المعرفة المبادئ وخطة العالم**. ترجمة عبد الوارث سعيد. بيروت: دار البحوث العلمية.

Appadurai, Arjun (2001). *Après le colonialisme les conséquences culturelles des globalisations*. Paris: Payot.

Asad, Talal (1986). «The Idea of an Anthropology of Islam.» *Occasional Papers Series* (Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University: March.

Asad, Talal (2001). «Reading a Modern Classic W. C. Smith's «the Meaning and End of Religion».» *History of Religions*: vol. 40, no. 3, February.

Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Doutté, Edmond (1900). «Notes sur l'islâm magribin: Les Marabouts.» *Extrait de la Revue de l'Histoire des Religion*: Tomes XL et XLI.

Drague, Georges (2011). *Esquisse d'histoires religieuses*. Rabat: Ed. Faculté des lettres et des sciences humaines.

Eickelman, Dale F. (1982). «The Study of Islam in Local Contexts.» *Contributions to Asian Studies*: vol. 17, January.

Gellner, Ernest (1981). *Muslim Society*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Laroui, Abdallah (1993). *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 1830 - 1912*. Casablanca: Ed. Centre Culturel Arabe.

Lukens - Bull, Ronald (1999). «Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam.» *Marburg Journal of Religion*: vol. 4, no. 2.

MacIntyre Alasdair (2007). *After Vertue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press.

Mahmood, Saba (2009). *Politique de la piété le féminisme à l'epreuve du renouveau islamique*. Paris: La Découverte.

Redfield, Robert (1956). *Peasant Society and Culture*. Chicago, IL: Chicago University of Chicago Press.

Tapper, Richard (1995). «Islamic Anthropology and the Anthropology of Islam.» *Anthropological Quarterly*: vol. 68, no. 3, Anthropological Analysis and Islamic Texts, July.

El - Zein, Abdul Hamid (1977). «Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam.» *Annual Review of Anthropology*: vol. 6.

مشاعر الهوية والانتماء: فن إدارة التشجيع

مريم حيسو

طالبة بسلك الدكتوراه، جامعة محمد الخامس،

كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية ـ أكدال، الرباط.

ملخص

تعد الإيلترا وسطًا ملائمًا لفهم المشجعين الرياضيين الذي ينتمون إليها ودراسة الأعمال التي يقومون بها في إطارها. تستخدم الإيلترا مجموعة من الأساليب التي تتحدد غايتها أساسًا في خدمة هوية المشجعين والحفاظ عليها، بالانتقال إلى هوية جماعية وصناعة الفرجة في المدرجات.

أقوم من خلال هذه الورقة بدراسة الطرائق التي تعتمدها الإيلترا في التشجيع، انطلاقًا من نقطتين: تتحدد **الأولى** في الوسائل (اللوحات التعبيرية، الرسوم الجدارية) و**الثانية**، في الفضاء (الملعب، المدينة)، وفهم المعاني التي تقدمها. يتضمن الديربي مباراتين، تبدأ **الأولى** في المدرجات وبين الجماهير، و**الثانية** في أرضية الملعب بين الفريقين.

أقوم بهذه الدراسة انطلاقًا من نموذج محدد في مشجعي فريقي الوداد والرجاء، باعتبارهما الممثل لديربي مدينة الدار البيضاء. تكمن أهمية الدراسة في التعرف إلى أدوات اشتغال مشجعي الإيلترا، والتعبير عن آرائهم في نمط التشجيع الرياضي.

يمكن اعتبار فضاء الملعب إطارًا للمشجعين، بحيث يعكس هويتهم وطريقة تفكيرهم. تقدم الهوية قوة العلاقة بين المشجعين المنتمين لذات الإيلترا من خلال العمل على تقويتها في المجموعة نفسها.

Résumé

L’ultras est considéré comme un milieu convenable pour comprendre les supporters qu’ils appartiennent, et étudier les travaux réalisés par eux dans son cadre. Les ultras utilisent plusieurs méthodes dont leur but ce précise surtout à servir l’identité de supporters et préserve t’il, en passant à une identité collective, et par faire un beau spectacle aux tribunes.

A partir de cette feuille, j'étudie les méthodes que l'ultras utilise au supportérisme à partir deux points : le premier, les moyens (Tifous, Graffitis), et le deuxième, l'espace (stade, ville), et comprendre les significations qui fournissent. Le Derbi contient deux matchs, le premier se déroule aux tribunes entre les supporters, et le deuxième dans le terrain entre les joueurs.

Je réalise cette étude à partir d'un modèle spécifique de supporters d'ultras des deux équipes WIDAD et RAJA en tant que représentants du Derbi casablancais. L'importance de cette étude se détermine au savoir les outils utilisés par ses supporters, et exprimer leurs opinions façon ultras.

L'espace du stade peut être considéré comme un cadre pour les supporters qui reflète leur identité et leur façon de penser. L'identité donne de la force à la relation entre supporters d'un même mouvement ultras auxquels ils incombent de la renforcer au sein du même du groupe.

الكلمات المفاتيح

الهوية، المشجعين، الانتماء، الفضاء، الملعب.

Mots clés

L'identité, les supporters, l'appartenance, l'espace, le stade.

مقدمة

يعنى سؤال الهوية بطرائق محددة في تخيل جماعات اجتماعية وتأسيسها والانتماء الجماعي لها. توضع في حالة الهوية الجمعية مبادئ الوحدة والاستمرارية في الصدارة. عمل منطق الهوية لصالح الكمال والتماسك في ضوء العلاقة بما صار يعرف على أنه الذات الجمعية. **أولًا**، تم تصور الجماعة بوصفها كيانًا منسجمًا متجانسًا (بينيت، غروسبيرغ وموريس، 701 :2010). **ثانيًا**، كانت الجماعة تريد المحافظة على ثقافتها وتراثها وذكرياتها وقيمها وطابعها وبالذات على فرادتها عبر الزمن وبالتالي، فقد تنطوي الهويات على ولاءات قومية أو دينية، لكنها أيضًا قد تكون لها علاقة باختيارات المستهلك، أو مع الانخراط في حركات اجتماعية (بينيت، غروسبيرغ وموريس، 2010 : 702 و705).

إن مفهوم الهوية في علم الاجتماع متعدد الجوانب ويمكن مقاربته من عدة زوايا. يتكون هذا الفهم انطلاقًا من خصائص محددة تتخذ مرتبة الأولوية على غيرها من مصادر المعنى والدلالة (غيدنز بمساعدة بيردسال كارين، 2005 : 90).

فقد استُعمل مفهوم الهوية الجماعية منذ نهاية 1960 من أجل فهم ما يحمل حركة على التماسك، الروابط التي يمكن أن تنسجها والتضامنات التي قد تنشأ. يتعلق الأمر في

هذا المنظور بتحليل عملية داخلية وخارجية، إدماج «نحن» وتعريف حدودها وفهم آليات التضامن المنتشرة فيها (Fillieule, Mathieu et Péchu, dirs., 2009: 293).

تتكون المجموعة بصفة عامة في التشجيع من جميع الأشخاص الذين يدعمون الفريق نفسه، في حين أن المجموعة الخارجية تتكون من الأشخاص الذين يمثلون الخصم. يمكن إيجاد هذا النظام في التشجيع بالنسبة إلى المنتخب الوطني مثلًا، أو في التشجيع التقليدي الذي يتم من خلاله تشجيع فريق المدينة أو الجامعة في سياق أمريكا الشمالية (Bernache ـ Assollant, 2010: 4) .

لا يبدو أن هذا النظام التنصيفي الكلاسيكي ممثلًا لجميع الأوصاف التشجيعية، حيث جلبت مجموعات كرة القدم الإيلترا طريقة جديدة للدعم من حيث الشكل والمضمون (Bernache ـ Assollant, 2010).

تمثل العولمة حسب غيدنز العملية التي تقوم بتكثيف العلاقات الاجتماعية التي تصدر عن عدد أكبر من الناس الذين يعيشون في مجتمعات محلية معينة، ولكنهم في الوقت نفسه مرتبطون بنظام عالمي أكبر، يربط الوقائع المحلية بالأحداث البعيدة جدًا من خلال تأثير الثانية في الأولى والعكس (الربضي، 2008 : 111).

المقاربة المعتمدة: تناولت بالدراسة والتحليل موضوع المشاعر والهوية التي تبرز خلال التشجيع في كرة القدم انطلاقًا من نموذج مشجعي الوداد والرجاء بوصفهما رمزَيْ ديربي الدار البيضاء. واعتمدت كمصدر للمعلومات على رسالة الماستر (حيسو، 2013 ـ 2014) من خلال البحث الميداني الذي قمت به في إطارها، باستعمال تقنيتَي الملاحظة المباشرة والمقابلة.

اشتغلت في ما يخص تقنيات التحليل **أولًا**، على مفهوم التأويل أو المعنى انطلاقًا من التوصيف الكثيف لكليفورد غيرتز (Geertz Clifford) باستخراجه من تصرفات المشجعين، انطلاقًا من المعطيات الميدانية (غيرتز، 2009 : 79 ـ 128).

ثانيًا، مفهوم الفضاء الجغرافي (Fillieule, Mathieu et Péchu, dirs., 2009: 220 ـ 227) لأحمد شكري (Hmed Choukri) بالتركيز على الأماكن التي يستعملها المشجعون في مسار تشجيعهم. وأدرس من خلال هذه الورقة الدور الذي قدمه هؤلاء المشجعون من خلال مفهوم الغرافيتيا والتيفو داخل الملعب والمدينة انطلاقًا من طرح السؤال التالي: كيف تتجسد الهوية لدى مشجعي كرة القدم، وكيف تبرز مشاعر الانتماء حول الجماعة التشجيعية في الرياضة؟

الفرضيات: أفترض أن الهوية على المستوى الفردي والجماعي، تمكن كل مشجع من بطاقة انتماء خاصة به داخل الإيلترا. تقوي هذه الهوية الفردية والجماعية انتماءها للمجتمع بتعزيز رابطة انتساب المشجع داخل حركة الإيلترا. ويقوم هؤلاء المشجعون بإبراز هوياتهم

وإثبات انتمائهم بالأعمال التي يقومون بها، ويوظفون وسائل الإعلام لإبرازها على أوسع نطاق.

الإشكالية: أقوم بدراسة ظاهرة تشجيع الإيلترات من خلال مفهوم الهوية الجماعية للمشجعين والمعنى الذي تقدمه، ثم كيف تبرز المباريات الرياضية هذه الهوية وتمثل مصدرًا أساسيًا لإعلان الانتماءات من خلال المحاور التالية: (1) الهوية والانتماء، على مستوى الفرد والجماعة؛ (2) اتساع جغرافيا الهوية وتكنولوجيا التواصل للحركات التشجيعية؛ (3) الهوية كأداة للاعتراف داخل فضاء الإيلترا.

أولًا: الهوية والانتماء، على مستوى الفرد والجماعة

تمثل دراسة كيفية ظهور الهوية، أهمية على مستوى الفرد لتنتقل للمستوى الجماعي من خلال حركة الإيلترا التي تعتمد مجموعة من الطرائق للحفاظ على هويات الأفراد كهوية جماعية من خلال الثبات والاستمرارية. وفي ما يتعلق بالهويات الاجتماعية، فهي متعددة بوجه خاص ويمكن أن يتم اختيارها، كما في حالة زمر مشجعي كرة القدم التي درسها الأنثروبولوجي كريستيان برومبرجه مثلًا. يرى هذه الأخير أن شعور الانتماء يتشيد هناك كما في حالات أخرى عديدة، ضمن علاقة التعارض العنيف إلى هذا الحد أو ذاك مع الآخر (آلبيرن وبوربالان، 2010 : 10 ـ 11).

بالنسبة إلى الآليات التي تبني بها الهوية الفعل الجماعي يجد بيزورنو أنها تمر من خلال ظاهرة الاعتراف بالتموقع في مستويين من مستويات شيْد الهوية: مستوى الهوية الشخصية، ومستوى الهوية الجماعية (كابان ودورتيه، 2010 : 157).

يقول بيزورنو إن كل شخص يبحث عن حل لمشكلة هويته ويعتبر أن الحل موجود في ثبات الحلقة، أي الزمرة أو الزمر التي تعترف بنا. حيث إن هذه الديمومة في اعتراف الآخرين تتجسد في الجالية وتنتقش في رموز، مثل النقود (كابان ودورتيه، 2010 : 158).

إن محددات الهوية ضمن الوسط الرياضي وتوحد المدرجات بقميص ذي شعار موحد لا يجعل المشاهد أمام جمهور فقط، وإنما أمام انتماء مشترك واستعراضات تشجيعية ناتجة من مشاعر. تنتج هذه الأخيرة من المكانة التي يحتلها الانسجام التام مع باقي أعضاء الجماعة ذات التأثير القوي والذي يبرز في تحمس كل فرد منها تجاه مباريات الفريق المشجعة له.

تسعى هذه العيّنة أثناء وجودها في الملعب في توقيت معين ومحدد بدقة إلى إبراز هويتها بطريقتها الخاصة. وتستخدم الرابط الوجداني الذي يتم من خلاله تواصل العقول

لتقوم بعملية تشجيعية موحدة تعبر عن الانتماء والهوية والمشاعر انطلاقًا من السلوك الجماعي.

يوجد في الواقع أيديولوجيا رياضية وهي تسعى لأن تكون الملكية المشتركة للإنسانية، ثم إنها تولّد آثارًا على نطاق واسع وبشكل أعمق من الأيديولوجيات الأخرى. تتجلى هذه الأيديولوجية في أن الرياضة لها دور تعبئة الحشود لا يوجد مثلها في مكان آخر وتحرك الجماهير وتدمج الطبقات باختلاف الأيديولوجيات (Sehimi, 2014).

يملك الجمهور القدرة على تأطير نفسه انطلاقًا من الإجماع الذي يوحد المشجعين حول الألوان ذاتها. يكون التعارض مع جماعات أخرى تعكس عالمًا اجتماعيًا مختلفًا انطلاقًا من المجتمع الذي يعبر عنه مشجعو الفريق الآخر.

يفسر منظّرو الهوية الاجتماعية لماذا ينتمي الأفراد إلى مجموعة معينة أي داخل المجموعة، وكيف تؤثر عضوية هذه المجموعة في العلاقات مع المجموعات الأخرى الموجودة في بيئتهم الاجتماعية (Bernache ـ Assollant, 2010: 5) .

يختلف معنى الرابطة الوجدانية التي يحس بها الجمهور باختلاف تعريف معنى الانتماء المعبر عن طبيعة البلد الذي ينتمي إليه جمهورا الفريقين المتنافسين. إن عدم القدرة على التحكم الفعلي في هذه العاطفة الناتجة إما تعبيرًا عن الفرح أو احتجاجًا على الخسارة في مباراة كرة القدم، يعطي في الأخير انسجامًا بين أعضاء الجمهور نفسه أولًا من خلال توحد اختلافات الأفراد، وثانيًا من خلال الجماهير المشجعة لكل فريق التي يوحدها الهدف حول مناصرة فريقها والرغبة في الفوز.

خلق هذا الانسجام معنى تبنى عليه الهوية الجماعية التي تبرز بوضوح من خلال المدرجات الخاصة بكل فريق وفي الملعب ككل. هذا ما عبر عنه كريستيان برومبرجه بأن كل قطاع في مقاعد المدرج يشكل في الواقع نوعًا من أرضية تترسخ فيها هوية خاصة تعبر عن نفسها أكثر مما تذوب في الهياج الجماعي (آلبيرن وبوربالان، 2010 : 285 ـ 286).

يمكن القول بأن مدرجات الملعب انطلاقًا من تصميمها الهندسي ومن خلال طريقة بناء الملعب، وذلك عندما يتعلق الأمر بملاعب بعض الأندية من طريق مباراة الديربي، أو عند لقاء دولي بين فريقين، يجعل أمر التشجيع في المدرجات يعكس الهوية الجماعية الخاصة بذلك الجمهور. تتجسد هذه الهوية في الملعب الذي يعمل فضاءه كجهة للتحديد الجماعي بإبراز كل جمهور أشكال التشجيع التي يتميز بها والتي تتضمن معاني رمزية.

تعبر الهوية عن نوع من الانتماء وتحديد البطاقة الأساسية للإنسان وهي انتماء للأرض والفضاء ما بين الأرض والسماء (المعوش، 2006: 142)، وتشتق الهوية من «الهويُّ» أي الميل والحب الشديد الذي يشعر به هؤلاء المشجعون تجاه فريقهم ومدينتهم المتجذرين فيها.

تتميز الإيلترا بعدم وجود مكان قار لها لأنها غير مبنية على سند قانوني. يدفعها ذلك إلى الاجتماع في أماكن عمومية تتمثل على الأغلب بمقهى[1] يكون معروفًا لدى جميع المجموعات وحتى عند مجموعات الخصم. تتحدد معايير الاجتماع بناء على أكثر الأعضاء الذين يناسبهم مكان معين من ناحية قرب المسافة. تمنح الإيلترا كمجموعة لنفسها هوية واسْمًا وتعد «باش» يحمل اسمًا ورمزًا يعبران عن مجموعتهم (حيسو، 2013 ـ 2014 : 59).

يبرز توظيف المشجعين لهذا التعبير، هوية حضرية تتضمن عند تحليلها قصة جماعية تبرز انتماء كل مشجع. وتعمل فكرة الهوية الحضرية انطلاقًا من اللحظة التي تعتبر فيها هذه المجموعة كفاعل اجتماعي.

يسعى مشجع الإيلترا إلى إثبات نفسه من خلال تشجيع فريقه بالاجتماع في إطار حركة تشجيعية. تضم هذه الأخيرة فئة متعلمة ومثقفة تبني عملها انطلاقًا من خطوات مدروسة وتهدف من خلال تجمعها إلى محو فكرة أن هذا النوع من الحركات يتشكل ليضم كل من هو «متفرغ» أي لا دور له في المجتمع (حيسو، 2013 ـ 2014 : 60). ويبرز إدراك المشجع الرياضي الذي اختار نظام الإيلترا إلى المهمة التي يتحملها من أجل إنجاح عملية تشجيع الفريق والحفاظ على رموزه.

يشتغل المشجعون على حركتهم التشجيعية من خلال مجموعة من النقط، من بينها ارتباطهم بالمكان من خلال مشاعر الانتماء إلى الأصل أو الحي مكان التواجد الأول للفريق. إن ارتباط المشجعين بالأحياء الأصل التي شكلت ميلاد فرقهم يمثل معنى عميقًا في مدى التفاعل معها والدفاع عليها من خلال عمليات تهيئتها للتشجيع وكنقط للالتقاء باعتبارها تمثل مستقرًا ومصدرًا للأعمال والإنجازات.

يعَدّ الارتباط بالمكان والجماعة وتأكيد وتشجيع مشاعر التكامل معهما والانتماء إليهما من أهم الأهداف التخطيطية في عمليات تنمية وتخطيط المستقرات البشرية والمناطق السكنية (التوني، 1991 : 49). وتعمل فكرة الهوية الحضرية انطلاقًا من اللحظة التي يصبح فيها الفرد مشجعًا لفريق معين. يهدف الانتماء لهذا الفريق إلى تحقيق المشجع رغبته في مساندته.

كل مواجهة تقدم للمشاهدين دعمًا لترميز أحد الجوانب المتعلقة بهويتهم، حيث يتشيد الشعور بالانتماء من خلال علاقة التعارض الحاد إلى هذا الحد أو ذاك مع الآخر، يأخذ أي لقاء تنافسي شكل حرب طقوسية (آلبيرن وبوربالان، 2010 : 282).

---

(1) أصبحت بعض المقاهي في مدينة الدار البيضاء معروفة بأنها مكان اجتماع مجموعة تشجيعية معينة.

يتم إعداد المنتوج (Produit)[2] بقيمة مبلغ معين وبيعه يكون بالضعف أو بإضافة أكبر نسبة ممكنة من الثمن الذي كلفه صنعه، يستعمل الربح في «Animation»[3] بحسب التعبير المستعمل من طرف أعضاء الايلترا. تركز الوسائل المتاحة أساسًا في غنى عن المعنى المادي على القدرات الخاصة لكل شخص من خلال إمكاناته التي تعتبر موارد أكثر فعالية تؤدي إلى تحقيق هدف فعّال (حيسو، 2013 ـ 2014 : 61).

تثير كرة القدم كمشهد حشد كبير مجموعة من العواطف، انطلاقًا منها يمكن أن تنشأ مجموعة من السلوكيات الإشكالية. يمثل كل من الأمن والعنف والتجاوزات جزءًا من هذه السلسلة التي تحيط بكرة القدم التي من المهم كبحها إذا لم نتمكن من إزالتها بالكامل. ولقد شهد الشغب تطورًا كبيرًا، فارتبط العنف بتنظيم كرة القدم عالميًا، ليتطور بذلك ويصبح مقصودًا ومنظمًا نسبيًا مع ظهور أنصار متشددين في الستينات في بريطانيا، والتي تم استيرادها إلى القارة من خلال المسابقات الأوروبية والتغطية الإعلامية المتزايدة للظاهرة في السبعينيات (Fincoeur [et al.], 2006: 11).

يتكون نموذج إيلترا الوداد والرجاء من مجموعة من الأفراد يتميزون بمستوى دراسي، يساهمون من مالهم الخاص لتغطية مصاريف إنتاجات الإيلترا التي من بين مبادئ الانضمام إليها هو حب الفريق والتضحية من أجله.

إن حب الفريق والولاء له يجعل البعض ممن يتمتع بإمكانات كبيرة يساهم بمبلغ كبير رغم عدم انتمائه للإيلترا، من دون أن يكون له سابق معرفة بأعضائهم، ومن دون أن يتلقى ضمانات من الشخص الذي يسلمه المبلغ. يقوم الشخص بالمساهمة حبًا في الرجاء فقط وضمانته الوحيدة هي حب الرجاء أيضًا (حيسو، 2013 ـ 2014 : 96).

يمكن القول أن فئة أخرى من الجماهير غير المنتمية إلى الإيلترا تستغل يوم المباراة من أجل تفريغ الضغط النفسي الذي تحس به. فيقوم هؤلاء من طريق هذه الأفعال بالتعبير أو بتفريغ شحنات داخلية ناتجة من غياب الاهتمام باستغلال فضاء الملعب والمدينة. وتنتج عمليات التكسير والتخريب من كبت وضغط يعانيه هؤلاء الأفراد. يكون هذا الضغط ناتجًا من انعدام الوعي بالنسبة إلى الأسر التي تربي الأجيال، وغياب التأطير في المدرسة، وغياب وسائل الترفيه التي يلتجئون إليها من أجل التخفيف من الضغط الناتج من ظروف العيش (حيسو، 2013 ـ 2014 : 189).

---

(2) عبارة عن مادة كالقبعة أو الوشاح يعدها أعضاء الجمهور من خلال الخزينة الداخلية للمجموعة ليتم بيعه بعد ذلك للمنخرطين. ويتم جمع ثمن هذا المنتوج من أجل صنع التيفو.

(3) عبارة عن فعل صنع التيفو من أجل عرضه يوم المباراة من خلال مضمونه الذي يقدم صورة عن المجموعة التشجيعية التي ترفعه.

يجعل فكر الإيلترا انتماء المشجع إلى تلك الحركة يكون له تفسير معين في عقلية كل عضو. يخوله ذلك، الخصوصية والإحساس بالتفرد بمجموعته، وبالتالي مكانتها المنبثقة انطلاقًا من إنجازاتها.

من جهة أخرى، يمكن تعريف الهوية الحضرية بأنها عملية هيكلة وترتيب مجموعة التمثيليات التي تتكون منها مختلف المجموعات الاجتماعية الداخلية والخارجية للمدينة ولماضيها وحاضرها ومستقبلها. يكمل لابيير (J. W. Lapierre) هذا التعريف موضحًا أن الهوية لا تعني فقط ما يكون هوية المجموعة واختلافاتها مقارنة مع المجموعات الأخرى ومجموعة متفردة من الخصائص المحددة التي تعني وترمز هذه الوحدة والاختلاف، ولكن أيضًا ديمومة هذه المجموعة في الزمن من طريق التاريخ بالرغم من كل التغيرات التي أثرت فيها (Gallan, 1993: 3).

يقول أمارتيا صن (غينز وجاغز، 2011 : 96): «إدراك الهوية يمكن أن يقدم مساهمة مهمة لقوة ودفء علاقاتنا بالآخرين، كالجيران أو أفراد الجماعة نفسها أو الزملاء أو المواطنين أو اتباع الدين نفسه. فالتركيز على هويات معينة يمكن أن يثري روابطنا ويجعلنا نعمل الكثير من أجل بعضنا بعضًا، ويمكن أن يساعدنا على الارتقاء إلى تجاوز حياتنا المتمركزة على المصلحة الذاتية». وانطلاقًا من هذه القولة تكون الهوية الجماعية لمجموعة الإيلترا إشارة إلى صورة موحدة تعترف بالمجموعة من خلال اهتمامها بكل فرد ينتمي إليها والتضامن بين أعضائها، ومن خلال الأعمال المتجددة للمشجعين داخل الملعب وخارجه.

أما كريستيان برومبرجه فيظهر في تحليله للإيلترا أنهم بداية عشاق لكرة القدم الذين ينوون أن يكونوا فاعلين، وليس مجرد متفرجين سلبيين للحركية التي تجري على أرض الملعب (Fincoeur [et al.], 2006: 18 ـ 19). وتحقيقًا لهذه الغاية تُستخدم الوسائل الأكثر تنوعًا للتأثير في نتيجة النزال، جميع التسجيلات الصوتية كالصوت لتوفير التشجيع والإهانات، ثم الأدوات كالطبول والأبواق والصفارات لتوجيه الاتهام أو التآمر على الخصم، إضافة إلى الإيماءات والمواقف المقننة للدلالة على الحماس أو درء سوء الحظ أو وصم العدو والكتابة التي تحدد الشعارات على اللافتات والرسم الكاريكاتوري موجّه للآخر، والشعارات متباهية بألوان النادي التي يتم دعمها كالأعلام والملابس والزينة، أو التي ترمز للتعاسة التي يتم تمنيها للمنافسين (Fincoeur [et al.], 2006: 19).

اتخذت جماهير البيضاء الإيلترا كباقي مشجعي الفرق الأخرى كصورة تعبيرية تحدد المعنى الذي يتبنونه في تفريغ الحب الذي يشعرون به اتجاه فرقهم ورغبتهم في الحفاظ عليها بكل مميزاتها وتاريخها وإنجازاتها. إضافة إلى دعمه بمجموعة من السبل التي

اختاروها لذلك وأبرزها التيفو، فضلًا عن توظيف وسائل الاتصال والتكنولوجيا الحديثة للتعريف بها.

ثانيًا: اتساع جغرافيا الهوية وتكنولوجيا التواصل للحركات التشجيعية

يرتبط تطور وسائل الاتصال بالمجتمع الذي تتم فيه العملية، والذي يكون له خصوصية تجعله يتميز عن باقي المجتمعات. يوجب الحديث عن التقانة أو وسائل التواصل الحديثة معرفة المجتمع الذي ستستعمل فيه لمعرفة كيفية ضبطها مع ثقافته ومبادئه.

يرتبط الانتماء إلى هوية معينة توافر شرط أساسي هو الإرادة المشتركة بين الأطراف المكونة لهذه الهوية في تكوين جماعة اجتماعية لها هوية محددة (ندوة العولمة وأسئلة الهوية، 2000 : 70). ويمثل الاتصال شرطًا من شروط بقاء الكائن البشري إذ يعَد **أولًا** من ضمن حقوق الإنسان الأساسية، و**ثانيًا** أصبحت كفاءة المجتمعات تقاس بمدى كفاءة شبكة اتصالاتها. وقد شكل ظهور الإنترنت وسيط الاتصال الأول والذي غيّر مفهوم التواصل الإنساني سواء من حيث تنوع وسائله أو اتساع نطاقه وسرعة إيقاعه (عماد، 1998 : 39 ـ 40).

يمكن تصنيف الاتصال بطرائق عديدة، وتتمثل إحداها في الحديث عن الاتصال الذاتي (ميرل ولوينشتاين، 1989 : 30)[4] والاتصال الشخصي بوصفه عملية اتصالية تتم بين أفراد. يندرج الاتصال الجماهيري ضمن نطاق الاتصال الشخصي الذي يتم تصنيفه بناء على أربعة نماذج ميرل ولوينشتاين، 1989 : 30 ـ 32).

يتمثل **أول** هذه النماذج بالاتصال بين شخص وآخر، أي وجهًا لوجه، وهو أكثرها قربًا للصلات الشخصية وأكثرها انتشارًا وأبسطها بنية. تكون العلاقة بين مشاركين في وضع اتصالي متقارب، وتعَد واحدة من العلاقات التي لها درجة عالية من الحوار والتعاطف، إذ يظهر التفاعل المباشر كجزء طبيعي وتلقائي من الوضع الاتصالي.

أما النموذج **الثاني** فهو المجموعة الصغيرة وجهًا لوجه، وهو ما أطلق عليه أرانجورن وضع (المجموعة المتناهية الصغر). يمكن أن يتمثل هذا النموذج بالمؤتمرات وحلقات النقاش الندوات ومحادثات الموائد المستديرة واجتماعات المجالس والهيئات وغيرها

(4) الاتصال الذاتي هو تلك العملية التي تجرى داخل فرد واحد وبالكيفية التي تجعله يفكر ويتفاعل مع تصوراته الخاصة.

حيث تتوافر فرص واسعة للمشاركين ليتخاطبوا ويتفاعلوا. وهكذا تبدو المسألة أكثر رسمية وأفضل تكوينًا عمّا عليه في حالة الحوار بين شخص وآخر.

النموذج **الثالث** من الاتصال هو الاتصال الجمعي أو الجماعي ويطلق عليه أرانجورن (المجموعة الكبيرة). في هذا النوع من الاتصال يتفاعل المشاركون بعضهم مع بعض ومع الآخرين من خلال شحنات كبيرة من العواطف والمشاعر المشتركة.

يتمثل النموذج **الرابع** بالاتصال الجماهيري حيث يشار إلى وسائل الإعلام أو القنوات أحيانًا على أنها «القنوات المصطنعة» طالما أنها أنشئت للأشخاص وتمثيلهم وهي قنوات راسخة تشمل عمومًا الصحف والمجلات والراديو والتلفزيون والسينما والكتب. تتمتع هذه الوسائل الجماهيرية بميزة مهمة تتفوق على النمط الثالث لأنها تستبعد ظاهرة الزحام المرضية ولا تتعامل معها، وأفراد جمهور هذه الوسائل يتفاعلون عادة بصورة فردية مع الرسائل المرسلة عبر وسائل الإعلام.

تستخدم الإيلترات أثناء المباراة عدة أشكال من التعبير رغبة في إيصال صوتها بتوظيف وسائل الاتصال الحديثة، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالديربي. يمثل هذا الأخير أهمية عن سائر المباريات من خلال المعاني والرموز التي منحت له.

تمر مباراة الديربي في إطار أمني مكثف من أجل مرور المباراة في أجواء جيدة، ويعَد عنصر الأمن من أهم العناصر في مباراة الديربي، إذ يعمل هذا الأخير كذلك من خلال مجموعة من المعطيات لتتبع ما يروّج في الفيسبوك وفي نوادي الإنترنت، وخصوصًا ما بين الجمهور (حيسو، 2013 ـ 2014 : 108).

أصبح يُنتظر من المباراة نتيجتان، الأولى نتيجة المباراة والثانية نتيجة أداء الجمهور. اختلاف طقوس المباراة واختلاف صيغة تجمع الجمهور واختلاف الأهداف والمطالب المنتظرة جعل من الصيغة الابتكارية تتطور أيضًا لتساير التقدم الحاصل في عالم الجماهير (حيسو، 2013 ـ 2014 : 122).

يُعَد التيفو، كشكل تشجيعي اتفاقي، من الأمور الأساسية التي يُدخل عليها المشجعون الإبداع، فهو وسيلة لإيصال الرسالة إلى جهة معينة في «الدخلة» كما يسمى لدى البلدان العربية، لأنه يكون لديه إشعاع أكثر من خلال توجيه كل الكاميرات اتجاهه. تُستعمل في كتابة رسالة التيفو عدة لغات رغبة في تمريرها على أوسع نطاق لأن فئة كبيرة تتابعه سواء المتفرجين أو إيلترات من البلدان الأخرى (حيسو، 2013 ـ 2014 : 123). لذلك يكون تقديم الإيلترا لأكبر عدد من التيفوات والمنجزة بإتقان خلال مسارها التشجيعي، تعريفًا لنفسها وإنجازاتها على المستويين الوطني والدولي.

أولًا، تشير كثافة الشغف المحلي الذي تحرضه مباريات كرة القدم وتشهد عليه حماسة الشباب من بين غيرها إلى إحدى المفارقات المهمة، إذ في اللحظة التي تذوي فيها الهويات الجماعية والمناطق، فإنها تعلن وينادى بها بحمية شديدة في الملاعب، فلا تعَد مشاعر الانتماء مجرد نسخ عن الخصوصيات الثقافية (آلبيرن وبوربالان، 2010 : 286).

ثانيًا، تستوجب هذه العمليات الهوياتية التي تستخدم الفرد في مساره المتفرد والزمر والشبكات الاجتماعية التي تمثل حشدًا مركبًا والوعي بانتماء وبعقلية جماعيتين تحليلًا على صعد متعددة. فمن جهة، لا يشجع الفرد بالضرورة نادي بلده أو نادي المنشأة التي يعمل بها. فقد يكون موضوع التأييد موضوعًا لخيار مستقل عن الاندراج المحلي أو المهني، مثلًا لأسلوب الفريق أو لمكانته أو لأسباب أيديولوجية، أو من خلال التقاليد العائلية. ومن جهة أخرى، فإن الانحياز إلى فريق هو بلا شك تأكيد بصوت عال لهوية ما، وبالتالي التشغيل الكامل للعاطفة التي يبحث المرء عنها (آلبيرن وبوربالان، 2010 : 287).

إضافة إلى التيفو الذي يقتصر استعماله على يوم المباراة، فإن الوسيلة الثانية المستخدَمة في التعبير عن الأحداث بصورة يومية هي موضوع «الأغاني»، من مرحلة كتابتها إلى أن تصبح جاهزة لها تأثير ومعانٍ قوية. تعَدّ الأغنية من بين أساليب التعبير عن الهوية بوسائط ابتكارية. هناك أسلوب الأغنية، التي تحضر انطلاقًا من الموهبة، وتكون نتيجة للتعبير عن كل القضايا التي يتخذون مواقف اتجاهها، إضافة إلى أحاسيسهم الداخلية من خلال معاناتهم اليومية في مجالات مختلفة (حيسو، 2013 ـ 2014 : 116).

يبرهن المشجعون على انتمائهم من خلال رابطة الانتساب القوية التي تجمع بينهم سواء من خلال التيفو أو الرسالة المرافقة له، والذي يبين فكر وعقلية هذه الفئة من المجتمع. برز من خلال حركة الإيلترا حاجة هؤلاء الأفراد إلى الانتماء إلى هوية والوعي بها، ثم التفكير من خلالها لتعزيز الإحساس بالانتماء المشترك بحيث تتمثل ذوات الأفراد فيها ويتقاطعون داخلها في وقت واحد.

تتميز هوية الإيلترات بأنها هوية جماعية رغم تعدد هويات أفرادها، إذ إنها تتجمع لتمثل حركة متجانسة الأعضاء وموحدة المبادئ. وتستخدم هذه الحركة تطور التكنولوجيا لصالحها من أجل إبراز إنجازاتها ونشرها على أوسع نطاق.

يسلك التيفو الذي تم رفعه أثناء هذه المباراة مسارًا آخر بالانتشار عبر فيديو يتم تطويره ليتضاعف عدد المشاهدين له. يتمثل الأداء بالنسبة إلى المشجعين من خلال مباراة الديربي وبعد انتهائها بالزمن باستمرار التفاعل.

الهدف من ذلك أن يتمحور التساؤل بعد هذه العملية حول المعَد له وكيفية إعداده وبالتالي يصبح له صيت معيّن. يكون هذا الانتشار متيقنًا منه من طرف أعضاء حركة الإيلترا

بحيث يصبح لتلك الرسالة صيت باعتبار أن التيفو ليس مجرد قطعة ثوب مرسوم عليه بالقليل من الصباغة، إنما هي رسالة تصدر من جماهير معروفة فرقها وتاريخها (حيسو، 2013 ـ 2014 : 110).

يتم الإعداد لهذا التيفو عبر مجموعة من المراحل القبلية التي تسبق المباراة. تقوم هذه المراحل على توزيع الأدوار بين المشجعين في إطار عملية تواصل دائمة بشكل مباشر أو عبر وسائل الاتصال الحديثة، لجمع أكبر عدد من الآراء والاتفاق حول موضوع معين من طرف أغلبية الأعضاء.

يتميز الإعلام بقدرته على الوصول إلى قطاع كبير من الجمهور، يقوم بالحشد الجماهيري لضمان مناصرة الفريق من طريق الإثارة الجماعية. يقوم الإعلام بعملية الإثارة الجماعية في أي وقت، إلا أنها أنجح ما تكون في حالة أزمة رياضية تتعلق بهزيمة الفرق والتي يمكن توظيفها من أجل تكييفها حسب الأزمة (عويس وعبد الرحيم، 1998 : 47 ـ 48).

أدى الاستعمال المكثف لتكنولوجيات المعلومات والاتصال في مجال التشجيع من طرف مناصري الفرق الإيلترات إلى تحولات بارزة وشاملة، أدت إلى تغيير مجموعة من المفاهيم واستراتيجيات التدخل بناء على ذلك.

تم إنشاء مجموعة من الصفحات من جانب الإيلترات الخاصة بكل فريق لمناقشة قضايا فريقها ومتابعة ردود الأفعال ومختلف الآراء والمقترحات. إضافة إلى ذلك، متابعة مستجدات عالم التشجيع انطلاقًا من المشجعين الذين ظهرت لديهم هذه الظاهرة في الأصل، ثم متابعة المراحل التي وصل إليها مشجعو الخصم.

أولًا، تتصف الإيلترا كحركة تشجيعية عالمية بمجموعة من المبادئ التي تجعلها قائمة ككيان، ولكن الإيلترا المغربية كيّفت هذه المبادئ لتتناسب مع تقاليد وثقافة المجتمع المغربي.

ثانيًا، تستعمل الإيلترا مجموعة من الوسائل داخل الملعب لتصنع الفرجة ذات المعنى، أي الترفيه والإبداع من جهة مع تمرير الرسائل من جهة أخرى. ثالثًا، تظهر أهمية التكنولوجيا الحديثة ووسائل الاتصال لإيصال هذا الإبداع والرسائل إلى أبعد مستوى. تسخّر الإيلترا هذه الوسائل لخدمتها مع الحفاظ على مبادئها، من أجل التعريف بالعقول المنتجة داخلها على أوسع نطاق.

ثالثًا: الهوية كأداة للاعتراف داخل فضاء الإيلترا

تعَدّ الدار البيضاء نموذجًا مميزًا لدراسة مدينة يتم في إطارها مجموعة من التوازنات والحسابات بين مشجعين يتقاسمون فضاءها وفضاء الملعب. يمثل هؤلاء المشجعون وحدة متناسقة وموحدة أثناء القيام بمهامهم داخل المدينة (كوقفة احتجاجية مثلًا حول أمر يخص الفريق) وداخل الملعب من خلال القيام بمجموعة من الحركات المنسجمة ذات تعابير معينة في إطار سياق محدد.

تعمل هذه المدينة على تكريس هويتها وترسيخها في أذهان العالم ليرتبط التفكير بها وبالبلد الذي تتموقع ضمنه من خلال نموذج مشجعي كرة القدم. ويقوم هؤلاء المشجعون بالتركيز على التفاعل فيما بينهم بطرائق تعكس فكرًا معينًا يرتبط بفضاء ملعب محمد الخامس[5]، وبمدينة الدار البيضاء، وينتج من ذلك خلق مفردات خاصة يتم تداولها داخل هذا الفضاء.

يمكّن تجمع جمهور الوداد والرجاء بخاصة في إطار فضاء ملعب محمد الخامس من فهم أساليب مواجهة الخصم بالتشجيع وملاحظة الشعارات أو «التيفو» و«الميساج» أي الرسالة المرافقة له. بالتالي يمثل كل من الوداد والرجاء مثالًا بارزًا ورمزًا للديربي في المغرب ولمدينة الدار البيضاء الكبرى.

كما أن لمفهوم الفضاء معاني مختلفة باختلاف طرق استعماله، إذ يعكس هوية الأفراد الذين ينتمون إليه. ولهذا تحدد عمارة وهندسة ملعب محمد الخامس خصوصًا أثرًا ودورًا يميزه من باقي الملاعب.

إن الفضاء الحضري هو مركز السكان وهو المنظر الخاص بالمدن. غالبًا ما يستخدم هذا المفهوم كمرادف للمنطقة الحضرية الوسط الحضري[6]. وتمثل عملية الفهم مجموع الوسائل والعوامل التي تسمح لكل فرد تطوير الصور والتمثيلات العقلية للفضاء.

يتميز فضاء مدينة الدار البيضاء من خلال السياق المكاني بدور مهم في تحديد الفعل وأساليبه ونتائجه، إضافة إلى تحفيز وصيانة الالتزام الفردي من خلال نموذج أعضاء حركة الإيلترا. تستدعي معرفة الفضاء فهم معناه بوصفه «حيزًا ماديًا» دراسة البعد البشري الذي

(5) اختارت مجلة فور فور تو *(Four Four Two)* مركب محمد الخامس بمدينة الدار البيضاء، ليكون ضمن أفضل الملاعب العالمية، حيث حل في المركز 94 عالميًا في قائمة أفضل مئة ملعب عالمي. وأبرزت المجلة اختيارها للملعب، لكونه يمتاز بكبره، حيث يتجاوز عدد المقاعد المخصصة للجماهير 75 ألفًا، إضافة إلى الفرجة الجماهيرية التي تخلقها جماهير الرجاء والوداد، وتاريخ الملعب، والبيئة المحيطة به، والمدينة الواقع (الراجي، 2015).

(6) «Définition d'espace urbain,» 10 août 2013, <http://lesdefinitions.fr/espace - urbain>.

يتميز بخصائص محددة من جهة، وباستخدامات اجتماعية ومعانٍ خاصة من جهة أخرى (حيسو، 2013 ـ 2014 : 31).

لم يحدث تغيير جذري على مستوى الهيكلة المجالية للدار البيضاء[7] عند الانتقال من فترة الاحتلال إلى عهد الاستقلال السياسي (المدينة في تاريخ المغرب العربي، 1988 : 291). ارتبطت معظم التغييرات التي ستطال الدار البيضاء عند احتلالها بعد سنة 1907 بتوافد المزيد من الأوروبيين عليها وبخاصة الفرنسيون وبمتطلبات الفيلق العسكري الفرنسي (الدار البيضاء في مائة سنة، 2010 : 168).

تجسد نماذج أحياء درب السلطان والمدينة القديمة إضافة إلى ملعب محمد الخامس الفضاء الذي لعب دورًا دفاعيًا استغله فريقا الوداد والرجاء للدفاع عن المغرب أيام الاستعمار.

يختصر نادي الوداد الرياضي في كلمة «نور»، الحرف الأول من كل كلمة والذي يقصد به النور الذي خرج من المدينة القديمة لينتشر مشعًا في جميع أنحاء المغرب. تم ربط هذه المقاومة بتبني الفريق معنى النور الذي سطع من منطقة تأسيسه أول مرة لينتشر في جميع أنحاء البلاد موجهًا إلى كل المغاربة. ولا ننسى الدور الذي أدّاه مركب محمد الخامس بكل معانيه (حيسو، 2013 ـ 2014 : 32).

أصبحت هذه الأحياء اليوم عنصرًا رمزيًا مهمًا تتضمن بين أسوارها وأزقتها دلالات ومعاني مهمة في تاريخ المغرب.

إن دراسة التأثير المتبادل بين المجال والمجتمع يجعلنا أمام المفهوم «السوسيو مجالي» الذي يمثل العلاقة الاجتماعية عبر المجال بإبراز تأثير المجتمع عليه. يتجلى ذلك في محاولة كل جمهور تبني الانتماء الأصلي للدار البيضاء (حيسو، 2013 ـ 2014 : 33).

تقدم المدينة بذلك، معرضًا للماضي ومرآة للحاضر، بحيث تحيل إلى الصورة التي تعطيها هويتها. تصبح الصورة لهذا السبب تعبيرًا عن سياسة حضارية شاملة (Laborde, 1998 :192)، ولغة خاصة بمجموعات تشجيعية تبرز من خلال فضاء يقدم تاريخًا شاملًا بكل التفاصيل.

يظهر استعمال الرسوم واللوحات في إبراز هوية المدينة لدى مشجعي الإيلترا. يستخدم المشجعون هاتين الوسيلتين سواء في أزقة الأحياء من خلال الغرافيتي أو داخل الملعب من طريق التيفو.

(7) البيضاء وصف أُطلق على مدن إسلامية أوصل ياقوت عددها إلى ست عشرة، منها مدينة البيضاء الفارسية شمالي شيراز وغربي اصطخر، (واسمها القديم نساء ومنها النسائي، وقد ولد بها الحلاج) ومدينة حلب المعروفة بالبيضاء، وقرية من خواصي الاسكندرية (بن عبد الله، 2000 : 49).

إن ظاهرة التيفو هي عبارة عن لوحة جمالية يتطلب إعدادها مدة طويلة، وبخاصة عندما تكون المباراة مهمة، وبالأخص إذا تعلق الأمر بالديربي. يتم صنع التيفو من أجل إبراز المشجعين لقدراتهم التي يظهرون من خلالها مهاراتهم، ويجب أن يكون جميلًا بالنسبة إليهم ويتضمن رسالة وبعض رموز تاريخ الفريق وإنجازاته (حيسو، 2013 ـ 2014 : 103 ـ 102).

يكون اختيار الرسالة أو «الميساج» وليد الظرفية، وهو عصارة فكرة مجموعة من الأشخاص يقومون بتقييم الوضع الراهن والتعبير عنه من خلاله انطلاقًا مما يسمى خلية التفكير. تطرح الخلية فكرة من خلال المواقع الاجتماعية والاجتماعات الداخلية للوصول إلى التصويت حول المضمون الذي سيعتمد (حيسو، 2013 ـ 2014).

تتميز هذه الفكرة بالسرية إلى يوم المقابلة، من بين الأمور التي تشترط في التيفو هو عنصر المفاجأة أي ذلك الفضول البارز من طرف الجمهور الحاضر حول ما يتضمنه التيفو في مقابلة معينة، وبخاصة إذا تعلق الأمر بالديربي (حيسو، 2013 ـ 2014 : 103).

تبرز أهمية الديربي عن سائر المباريات من خلال المعنى الذي مُنح له انطلاقًا من مراحل إعداده، إضافة إلى انتقاء معايير خاصة لصوغ الرسالة وإعداد التيفو الخاص بهذه المناسبة.

يشدد سيمي على العناصر الرئيسية لعملية التسييس التي يمكن تطبيقها على الإيلترا وهي الإيمان بإمكان مقاومة وتغيير أشياء من أجل قضية مشتركة (Testa, 2009: 57). يتحدد التغيير بالنسبة إلى إيلترا الوداد والرجاء في مراقبة القرارات المتخذة من طرف النادي والاحتجاج عليها إن كانت انطلاقًا من رؤيتهم في غير صالح الفريق الذي يعد قضيتهم المشتركة الكبرى حفاظًا على رموزه التاريخية وتطوير نجاحاته.

يمثل الملعب بالتالي، وبخاصة من خلال مباراة الديربي أهم مكان تمرر من خلاله الإيلترا رسائلها. يمكن أن ترتبط الإيلترا بالفريق بوجه خاص أو بمختلف نواحي العيش المرتبطة بالأعضاء بوجه عام.

يختتم الإعداد للديربي بالمرحلة الإعدادية الأخيرة قبل المباراة والتي تجتمع فيها جميع العناصر الممثلة للإيلترات[8]، سواء كان بينهم خصام أم لا فإنه يُتجاوز يوم المباراة وبخاصة أثناء العمل. يلتقي المشجعون المنتمون إلى الحركة نفسها من أجل تقديم المساعدة لإعداد التيفو في الملعب ولو كان المضمون مجهولًا بالنسبة إليهم أيضًا (حيسو، 2013 ـ 2014 : 105).

يكون مضمون رسالة التيفو معروفًا فقط من طرف خلية الكتابة حفاظًا على سريته، في حين أن الأعضاء الذين يساعدون في تحضيره لا يكونون على علم به. توجد في الإيلترا

(8) في ما يخص فريق الرجاء لأنه يتميز بتعدد حركاته التشجيعية.

مجموعة من المواهب كموهبة الرسم والكتابة، التي تكون مجموعات إبداعية تشتغل على تحضير التيفو من أجل المباراة.

يجسد ملعب محمد الخامس كأثر قيمة جمالية من خلال تقسيمه الذي كان عليه بألوان حمراء وخضراء، بحيث تعبّر كل جهة عن مشجعي فريقي الوداد والرجاء، أو بتقسيمه الحالي بألوان حمراء وخضراء أيضًا والتي ترمز إلى العلم الوطني. يجلس مشجعو كل فريق مكانهم مرتدين قمصانًا بألوان وشعارات موحدة تعكس الهوية الجماعية للجمهور.

تتميز الآثار أيضًا بقيمة جمالية بوصفها انعكاسًا لأفكار وثقافات بسبب قدمها وتطورها، تشهد المدينة في الواقع تغييرات جمالية وتقنية واجتماعية والتي عرفتها من أصلها (Laborde, 2009: 192). ويمكن أن تمثل عناصر الثقافة والرياضة أحد أكثر أشكال الثقافة شعبية من حيث الجاذبية عبر الديمغرافية. تستدعي الرياضة مكانتها بين الأيقونات المادية والرمزية لمدينة الثقافة. يتم الاحتفال بملعب كرة القدم كموقع رئيسي في المشهد المعماري للمدينة، إلى جانب المباني والمعالم الأثرية والجسور (Hughson, Inglis and Free, 2005: 181).

يبرز معمار الملعب بتفاصيله التي يكتشفها المتفرج في المباراة في عين المكان، بحيث يحس بها أكثر من المتابع للمباراة عبر وسائل الإعلام. تبرز مشاعر الانتماء هذه من خلال كل متفرج وانطلاقًا من الموقع الذي يشاهد من خلاله المباراة. تكون لهذا المتفرج بالتالي زاوية وصفية معينة، وبخاصة عندما يكون حركة تشجيعية للفريق عينه. يكون لموقع هذه الحركة في المدرجات دلالات، واسم له معانٍ يتقاسمها أفرادها، والتي تظهر باجتماعهم في جهة موحدة من أجل إبراز هويتهم للجميع.

إضافة إلى اللوحات التي تظهر في الملعب، هناك لوحات جدارية أخرى تعرف بها الأحياء، يطلق عليها في قاموس لغة الإيلترا «TAG». تقوم هذه الأخيرة على الرسم والكتابة على الجدران والتي قام مشجعو الإيلترا باكتشافها في إطار ظاهرة التشجيع بأساليبها وقواعدها. ويعَدّ فن الرسم وطباعة الصور على الجدران من الفنون التي يستعملها الشباب للتعبير من خلالها عن مجموعة من المواضيع. تعمل هذه الوسيلة بشكل بارز في التعبير عن آراء أولئك الشباب بأدوات بسيطة وبجمالية في أغلب الأحيان. وتمثل الكتابة على الجدران صوت الجماهير وهي وسيلة لكسر القواعد أو الصراخ بصوت عال وحقيقة من حقائق تيفو أو عدم الرضا العام على الأرجح[9]. إن البحث في المستوى اللغوي للفظ الغرافيتي، أو الخربشات باللغة العربية قد يفيد في تحديد جانب من الجوانب الدلالية. إن لفظ الغرافيتي يعني «كتابات أو رسوم على الجدران وآثار المدن القديمة...» (شراك، 2009 : 65).

(9) Graffiti Ultras, 10 octobre 2013, <http://graffitiultras.blogspot.com/>.

تمكن بسهولة مثل هذه الكتابات أن تكون مرتفعة إلى فئة «شكل من أشكال الفن» لأن المفاتيح الرمزية والمحتوى المعمم والخصائص الجمالية للكتابات المجتمعية عادة ما تستمر مدة عضوية الفرد داخل المجتمع. إذا تم توجيه التركيز الأيديولوجي لمجتمع تجاه المجتمع الأوسع أو السياسة في الدول الكبرى، عادة ما تفتقر الرسائل على الجدران إلى الرمزية الخفية والاستفادة من اللغة الوطنية والحفاظ على التوالي على أسلوب جمالي أكثر إلى الأمام[10].

صنف هربر (Herber) على أساس الوسائل والركائز إلى ثلاث مجموعات (شراك، 2009 : 74 ـ 75)، الغرافيتيا المحفورة أي المنقوشة عبر حفر رسوماتها وأشكالها وهي تعتمد على أشكال حادة ولعلها **الأولى** على صعيد الزمن التاريخي. تتحدد المجموعة **الثانية** في الغرافيتيا المكتوبة بمادة ملونة وتشمل هذه المادة الفحم والطباشير وقلم الرصاص والدم الذي استعمل في حروب لشبونة في انتخابات 5 ـ 6 نيسان/أبريل 1908.

في **الأخير** توجد مواد مختلفة التي يشير من خلالها هربر إلى مجموعة مختلفة من الركائز التي ظهرت عليها الغرافيتيا كالألبسة والقمصان والمناديل إلى غير ذلك. إضافة إلى التصنيفات التي قدمها هربر، والتي تعتمد على الركائز، يوجد تصنيف على أساس الفضاء، كغرافيتيا السجون والمقابر والمدارس والجامعات والشوارع والأزقة والبوادي والمدن والأنفاق والجدران والعربات... إلخ (شراك، 2009 : 75 ـ 77).

توجد داخل هذا التصنيف تحديدات أدق تراعي استراتيجية الفضاء أكثر من الفضاء في حد ذاته كالفضاءات الخارجية والفضاءات الداخلية، وحيث توجد الغرافيتيات إن في الواجهات الخارجية أم في الواجهات الداخلية للجدران؟ كما أن هناك تصنيفًا على أساس جماعي (أي لمجموعة من المخربشين) وبخاصة على مستوى الطاك، باعتبار أن الطاكي (Tagger) ينتمي عادة إلى جماعة حيث يضيف عادة اسمه الحقيقي أو المستعار علامة كعنوان للجماعة التي ينتسب إليها (شراك، 2009 : 77).

تختلف أساليب التأليف والتوقيع بين مجموعة وأخرى من الاستعمال الفردي إلى الجماعي. تستعمل الإيلترات الأسلوب الجماعي الذي ترسخ به هويتها في أرجاء المدينة بالرسوم أو الكتابات على الجدران، التي تكون إما رمز المجموعة أو رسالة معينة توقع عليها باسم المجموعة. ويقع المكان الذي توجد فيه الكتابة على الجدران في الجزء الخلفي من المبنى بعيدًا من الأعين محصورًا وصغيرًا، في بيئة أجنبية للمنتجين، وبيئة معيشة السكان المجاورين (Jolivet, 2018).

(10) «Graffiti Definition: The Dictionary of Art,» <http://www.graffiti.org/faq/graf.def.html>.

يتميز الغرافيتي بحالتين زمنيتين، ترتبط **الأولى** بمشروع إنتاج الغرافيتي والمحددة ببداية محددة ونهاية مبرمجة. ويتحكم في الإيقاع أولئك الذين يعيشونه من ولادة الفكرة إلى إتمامها، بحيث تنمو بالتوازي مع تطور المشروع وفوائده، تذكيرًا بالوقت الأولي بوصفه وقتًا ديناميًا. تتصل الفترة الزمنية **الثانية** بتلقي الغرافيتي ببداية لم يعلن عنها بعد ونهاية غير معروفة، وهو وقت يعانيه أولئك الذين يعيشونه دون أن يختاروه من الظهور المفاجئ إلى الامتداد العشوائي والذي يستقر بصورة دائمة (Jolivet, 2018).

أربط الحالة الزمنية الأولى من خلال نموذج إيلترات الوداد والرجاء عندما ترسم مجموعة مشجعة شعارها أو أحد الرسومات المعبرة عن وجودها في حي معين بهدف ترسيخ هويتها داخل الأحياء بإثبات حضورها بقوة. كما يتطلب هذا الإثبات حماية تلك اللوحة لعدم تخريبها من طرف مشجعي الفريق الخصم، وهو ما أطبقه على الفترة الزمنية الثانية، لأن أعضاء الإيلترا المنافسة يتسللون في وقت متأخر من الليل لإفساد اللوحات التي تعني هزيمة خصمهم، وبالتالي انعدامهم من ذلك المكان لعدم قدرتهم على حماية لوحتهم.

يعرّف كل من عالم الاجتماع ومخطط المدن فرانسوا آشر ومخطط المدينة ميريل أبيل مولر، المدينة المعاصرة كمساحة للتنقل والتي تعَد أساسية في عمل المدن وديناميّة المجتمع. تحدد إمكانية التنقل الولوج إلى التعليم والعمل والاستهلاك والصحة الترفيه، بحيث لا يمكن إثراء التنمية الاقتصادية دون تنقل الأشخاص والمعلومات. كما تتكون المدينة من شوارع متعددة متصل بعضها ببعض للسماح بنقل الأشخاص والسلع والمعلومات. يخدم الشارع للتنقل وعبور المدينة، للوصول إلى أماكن الإقامة أو العمل أو المرافق والخدمات الجماعية، لاستيعاب جميع أنواع الأنشطة، ليكون مكان اجتماع، معلومات، حتى مشهد. يخدم الشارع للتنقل وعبور المدينة، للوصول إلى أماكن الإقامة أو العمل أو المرافق والخدمات الجماعية، لاستيعاب جميع أنواع الأنشطة، ليكون مكانًا للاجتماع ومعلومات ولمشاهدة الحفلات (Durieu, 2017 ـ 2018: 16 ـ 17).

إن أهمية الأمكنة بالنسبة إلى الإيلترات في مدينة الدار البيضاء وما تقدمه من لغة جديدة في إطار الفضاء الحضري تعمل كفضاء للممارسة والمعنى في استقلالية داخل العالم الاجتماعي. يتم تمييز المدينة بأحياء وأزقة كل منها يمثل مشجعي فريق معين، فتعرف أماكن معينة بمشجعي فريق الوداد، في حين تكون أزقة وأحياء أخرى خاصة بمشجعي فريق الرجاء، كما تكون معروفة بعدد من الشعارات كالتي تظهر على الجدران.

من جهة أخرى، تعَدّ الأمكنة الافتراضية في الإعلام الاجتماعي ذات علاقة وثيقة بالأمكنة الفعلية في كثير من الحالات. لا بد من الانتقال في مرحلة ما من المكان الافتراضي إلى المكان الفعلي (سعد الدين، 2012 : 126).

يظهر بوضوح في نموذج الإيلترات في الدار البيضاء مدى ارتباط المشجعين بالأمكنة الفعلية الخاصة بهم باستعمال الأمكنة الافتراضية للتعريف وترسيخ هوية المدينة وإبراز الإنجازات عبر الإعلام الاجتماعي ووسائل التواصل الحديثة. ترتبط الأماكن بالحركات الاحتجاجية والناس والثقافة وغير ذلك على ما اقترح مثلًا، فيلسوف الأماكن الاحتجاجي هنري ليفيفر من رؤية الأماكن عبر مستويات متعددة (سعد الدين، 2012).

تتوافق مجموعة الإيلترا مع رأي برغر رولّو (Berger L. Roulleau) مع ما يسميه «الفضاء الوسيط»، حيث يؤلف الشباب شبكة من الأقران تحميهم من المشاكل التي يواجهونها في العالم الخارجي والتي تمكنهم من تنفيذ مشاريع مشتركة وترسيخ هوياتهم الفردية والجماعية (Hourcade, 2004: 42).

يمثل الملعب نموذجًا رئيسيًا للفضاء الذي يجتمع فيه المشجعون بأنواعهم(11) ليشتركوا في مساندة فريق معين ومراقبة أدائه، ثم انتظار نتيجة مرضية بتسجيل الأهداف، ومن جهة أخرى الترفيه عن النفس تجاوزًا لمتاعب الحياة خلال مدة المباراة، وممارسة الشغب لفئة معينة كأسلوب لنسيان هذه المتاعب أو الاحتجاج على المعاناة بسببها.

في المقابل كذلك، يمثل الملعب مسرحًا يستعرض فيه المشجعون إبداعاتهم اللغوية والأدبية (بالرسائل المكتوبة) أو التشكيلية (بالرسائل المرسومة) أو الفنية (بالمقطوعات الغنائية). إضافة إلى ذلك، يتبلور عمل الإيلترا ويتفاعل مع الفضاء الحضري الذي يوجد به من مدينة إلى أخرى ومن بلد إلى آخر.

تمثل جماهير الوداد والرجاء العنصر الرمزي لمدينة الدار البيضاء من خلال الإشادة بفرقهم متجاوزين الملعب إلى الفضاء الحضري المفتوح من خلال أزقة أحياء المدينة. تتداخل العلاقة بين الفضاء والوسائل مجتمعة في هوية جماعية للمشجعين وفي خطاب يعبر عن الانتماء إلى الوطن والإشادة بالمدينة والغيرة عليها.

خلاصة

عملت حركة الإيلترا على تشجيع الفريق وعلى مشاكل المجتمع بدءًا من منخرطيها، بالتركيز على هوية كل واحد منهم. أصبحت هذه الحركة فردية ـ جماعية، تركز على الجماعي بالانطلاق من الفردي، لتمثل مكانًا لتعبئة أعضائها تلقائيًا.

(11) أقصد هنا أن المشجعين نموذج من الأفراد العاديين الذين يتوجهون إلى الملعب لمشاهدة المباراة إما للاستمتاع والترفيه عن النفس، وإما حبًا للفريق وإما كِلا الأمرين معًا، ثم المشجعين المنتمين إلى حركة الإيلترا والذين يكون لتشجيعهم مراحل معينة من خلال المسؤوليات التي يتحملونها تحضيرًا لتشجيع فريقهم في المباراة.

يعدّ أعضاء الإيلترا متساوين ويتخذ كل منهم موقعه حسب الموهبة التي يتقنها، كما أنهم يجتمعون حول نقطة أساسية هي حب فريقهم. مثلت الإيلترات كحركة تشجيعية مكانًا لتعبئة عدد مهم من المناصرين لتصبح من المجموعات الأبرز في كسب ثقة المنتسبين إليها. وجعلت من الملعب صلة وصل بين أعضائها ومكانًا لإيصال صوتها وعرض إنجازاتها.

تقدم هذه الأفعال معنى انطلاقًا من المشجعين حسب نظرية التوصيف الكثيف لكيرتز، وتسمح بالتالي بفهم أفعالهم وتفسيرها انطلاقًا من الفضاء الموجودين فيه. وقد انطلقت من المعنى، ثم الفضاء الجغرافي، المطالب التي يشتغلون من أجل تحقيقها من أجل فرقهم. تبين الرسائل المستعملة من خلال المباريات واللغات التي تكتب بها، ثم الرسومات، أن هؤلاء المشجعين نخبة متعلمة وذات مواهب. ولا يقتصر مضمون هذه الأعمال على المجال الرياضي المرتبط بالفريق، وإنما على مجالات أخرى تتجلى في مجموعة من القضايا المرتبطة بعدة زوايا من المجتمع.

عبرت اللوحات والرسوم التعبيرية عن هوية هؤلاء المشجعين داخل الأحياء وملعب محمد الخامس ومدينة الدار البيضاء، وعن انتمائهم بحضورهم بقوة. ويعَدّ تحديد معالم المدينة وتقسيم التجمعات السكانية بين ودادي ورجاوي أحد أهم أهداف المشجعين داخل الدار البيضاء كونها تقوم على تحقيق مشاعر الانتماء إلى المجموعة والمكان.

المراجع

آلبيرن، كاترين وجان كلود روانو بوربالان (2010). **الهوية والهويات الفرد، الزمرة، المجتمع**. دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة.

بن عبد الله، عبد العزيز (2000). **الدار البيضاء عاصمة المغرب الاقتصادية منذ ألف عام – أنفًا عبر العصور**. الرباط: دار نشر المعرفة.

بينيت، طوني ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس (2010). **مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**. ترجمة سعيد الغانمي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

التوني، سيد محمد ونسمات عبد القادر (1991). **عن الإسكان والعمران: أبحاث مختارة من المؤتمرات الدولية**. ط 2. القاهرة: العربي للنشر والتوزيع.

حيسو، مريم (2013 ـ 2014). «الهويات الجماعية نموذج إيلترا الوداد والرجاء.» (رسالة الماستر، جامعة محمد الخامس ـ الرباط، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية ـ أكدال).

الدار البيضاء في مائة سنة، (1907 ـ 2007) (2010) تنسيق محمد فلاح العلوي. الدار البيضاء: منشورات مختبر الدراسات والأبحاث حول الشاوية ـ المجال والإنسان.

الراجي، عبد الصمد (2015). «مركّب محمد الخامس ضمن أجمل 100 ملعب.» هسبورت، 22 تشرين الثاني/نوفمبر. <https://www.hespress.com/sport/284935.html>.

الربضي، مسعود موسى (2008). «أثر العولمة في المواطنة.» **المجلة العربية للعلوم السياسية**: العدد 19.

سعد الدين، عمرو (2012). «الحركات الاحتجاجية في الثورات العربية واستعادة الأمكنة.» **مجلة الدراسات الفلسطينية**: لعدد 89، شتاء.

شراك أحمد (2009). **الغرافيتيا أو الكتابة على الجدران المدرسية: مقدمات في سوسيولوجيا الشباب.. والهامش والمنع.. والكتابة.** الرباط: منشورات دار التوحيدي للنشر والتوزيع ووسائط الاتصال.

عماد، عبد الغني (1998). **الثقافة وتكنولوجيا الاتصال التغيرات والتحولات في عصر العولمة... والربيع العربي.** بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (مجد).

العولمة وأسئلة الهوية: ندوة أقيمت يومي 3 ـ 4 أيلول/سبتمبر 2000. الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ ابن مسيك.

عويس، خير الدين علي وعطا حسن عبد الرحيم (1998). **الإعلام الرياضي**، ج 1. القاهرة: مركز الكتاب للنشر.

غيدنز، أنتوني بمساعدة بيردسال كارين (2005). **علم الاجتماع مع مدخلات عربية.** ترجمة وتقديم الدكتور فايز الصياغ. ط 4. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

غيرتز، كليفورد (2009). **تأويل الثقافات.** ترجمة محمد بدوي. بيروتك المنظمة العربية للترجمة، بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، الفصل الأول: «التوصيف الكثيف نحو نظرية تأويلية للثقافة».

غينز، جيرمي وجاغز ستيفات (2011). **بيان للمدن المستدامة: التفكير محليًا والتصرف عالميًا.** ترجمة علي للو. أبو ظبي: دار كلمة.

كابان، فيليب وجان فرانسوا دورتيه (2010). **علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية: أعلام وتواريخ وتيارات.** ترجمة إياس حسن. دمشق: دار الفرقد للنشر والتوزيع. «نص الهوية والفعل الجماعي مقابلة مع أليساندرو بيزورنو».

المدينة في تاريخ المغرب العربي: أشغال الندوة المنظمة من 26 ـ 24 تشرين الثاني/ نوفمبر 1988. الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية 2 ابن مسيك.

المعوش، سالم (2006). **المدينة العربية بين عولمتين.** بيروت: دار النهضة العربية.

ميرل جون ورالف لوينشتاين (1989). **الإعلام وسيلة ورسالة: رؤى جديدة في الاتصال**. الرياض: دار المريخ.

Bernache - Assollant, I. (2010). «Stratégies de gestion identitaire et supportérisme Ultra: Une revue critique selon la perspective de l'identité sociale.» *Movement and Sports Sciences - Science et Motricite*: vol. 69, janvier. <https://bit.ly/2YT4FZo>.

Durieu, Hélène (2017 - 2018). «Mémoire de fin d'études: Le tag et le graffiti, des modes d'expression et d'appropriation de l'espace contemporain. Essai de compréhension de la pratique artistique dans la Ville de Liège.» (Master en architecture, à finalité spécialisée en art de bâtir et urbanisme, Faculté d'Architecture), <https://bit.ly/3rrys7N>.

Fillieule, Olivier et Lilian Mathieu (dirs.). *Dictionnaire des mouvements sociaux*. Paris: Cécile Péchu, (Identite collective)

Fincoeur, Bertrand [et al.] (2006). «Etude du supportérisme et des manifestations de violence dans et autour des stades de football en Belgique Rapport final.» 30 novembre, IV. Eléments généraux 1. La passion du foot et ses débordements, <https://bit.ly/3aGO54u>.

Galland, Blaise (1993). «Les Identités Urbaines.» dans: *Cultures, sous - cultures et déviances* (Convention romande de 3e cycle de sociologie 2e session Bulle, 24 - 26 novembre, avec Michel Bassand), <https://bit.ly/3rtnP4p>.

Hourcade, Nicolas (2004). «Les Groupes de supporters ultras.» *Agora débats/ jeunesses*: vol. 37, pp. 32 - 42, <https://doi.org/10.3406/agora.2004.2193>.

Hughson, John, David Inglis and Marcus Free (2005). *The Uses of Sport: A Critical Study*. London: Routledge. «Conclusion: Sport and the «City of Culturé».

Jolivet, Soaz (2018). «Récits sensibles autour d'un graffiti.» *Agencements*: no. 1 (octobre), Recherches et pratiques sociales en expérimentation), <https://bit.ly/3pWSCpM>.

Laborde, Pierre (1998). «L'Identité: Valeur du futur de la ville?.» *Cadernos de Geografia:* no. 17, <https://bit.ly/3tuXnsV>.

Sehimi, Mustapha (2014). «Sport et politique: Valeurs ou opium du peuple?.» *Le Economiste*: no. 4294 (10 June), <https://bit.ly/3rkpDg6>.

Testa, Alberto (2009). «The UltraS: An Emerging Social Movement?.» *Review of European Studies*: vol. 1, no. 2.

أنثروبولوجيا الوباء..
معضلة البراديغم وتحديات الميدان
رحلة البحث عن إجابات لـ كوفيد 19

قادة بن مغنية(*)

علم اجتماع الصحة، جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر - الجزائر.

ملخص

من إيبولا إلى كوفيد 19 تكون أنثروبولوجيا الوباء قد قطعت أشواطًا من تاريخها المثقل بالتحديات، وهي تبحث لها عن مكانة في ساحة يحتدم فيها السباق بين العلوم والتخصصات للهيمنة على المعرفة. وفي زمن تتسارع فيه الأحداث وتتداخل نحن دون شك بصدد الانتقال من مأساة الأنثروبولوجيا نحو أنثروبولوجيا المأساة الوبائية باحثين عن إجابات وتأويلات كالكوارث الوبائية خارج نطاق المألوف والتقليدي، فقد وجدت الأنثروبولوجيا نفسها في حالة أشبه بالمأزق وهي تسعى لاستثمار البحث والتدخل الميداني في دراسة الأوبئة لدعم رصيد معرفي يمكنها كعلم من تخليص مأساة الأجساد من الهيمنة البيوطبية، وذلك عبر تجديد البراديغم والعناية المتأنية بمعطيات الواقع القلق وسريع التغير، وفتح آفاق جديدة من الفرادة في تناول الظواهر الوبائية في المجتمعات المعاصرة، فالوباء كموضوع بالنسبة إلى انثروبولوجيا يتجاوز النظرة التقليدية المنحصرة في المرض والطب ما يجعلنا نحمل هم البحث عن تأويل خارج عن المألوف قد يعيدنا مجددًا إلى مساءلة ابن خلدون عن علاقة انهيار الدولة ومئوية الوباء والتنقيب للمرة الألف في إرث مارك أوجي ومارسيل موس، بحثًا عن براديغم للوباء كظاهرة اجتماعية وذلك عبر الاستفادة من تلك التجارب الصعبة التي قادت الأنثروبولوجيين إلى أدغال أفريقيا لمطاردة فيروس إيبولا في ميادين بحث مفعمة بالمخاطر، مجردين من الثنائيات القديمة. فالأنثروبولوجي مطالب بتقديم إجابات وإسهامات معرفية في تسيير الأزمات الصحية باعتباره مترجمًا للثقافة وناقلًا لكلمة الآخر، لكن عن أية ميادين بحث نتحدث؟ عن مستشفيات محاطة بالعدوى وعن مرضى وأطباء

(*)البريد الإلكتروني: k.benmaghnia@univ-mascara.dz.

كمصدر للموت قابعين تحت الحجر، فهل تفتح الظواهر الوبائية آفاقًا بحثية جديدة أم تعمق أكثر من مأساة الأنثروبولوجيا.

الكلمات المفتاحية: المأساة ـ الوباء ـالبراديغم ـ الثنائيات ـ مئوية الأوبئة.

Abstract

From Abiola to Covid 19 ,the anthropology of the epidemic has come a long way from its challenging history, and it is looking for a place in an arena in which the race between sciences and disciplines is raging to dominate knowledge, and in a time when évents accélérâtes and we are undoubtedly in the process of moving from the tragedy of anthropology to the anthropology of tragedy Epidemiology ,looking for answers and interpretations such as epidemiological disasters outside the usual and traditional, as anthropology has found itself in a situation similar to a dilemma and is seeking to invest research and field intervention in the study of epidemics to support a knowledge balance that can ,as a science, rid the tragedy of the bodies from the biomedical hegemony, through the renewal of paradigm and careful attention to the data of reality Anxiety and a rapid change, and opening new horizons of uniqueness in dealing with epidemiological phenomena in contemporary societies. The epidemic as an issue for anthropology goes beyond the traditional view of disease and medicine, which makes us bear the burden of searching for an out - of - the - ordinary interpretation that may bring us back again to Ibn Khaldun's question of the relationship of the collapse of the state and the centenary Pandemic, excavating for the umpteenth time the legacy of Marc Oger and Marcel Moss, in search of a paradigm of the epidemic as a social phenomenon By taking advantage of those difficult experiences that led anthropologists to the jungles of Africa to chase the Ebola virus in dangerous fields of research ,stripped of the old binaries, the anthropologist is required to provide answers and cognitive contributions in the conduct of health crises as a translator of culture and the transmission of the word of the other, but about any fields of research We are talking about hospitals surrounded by infection and about patients and doctors as a source of death lying under stone. Do epidemiological phenomena open new research horizons or deepen the tragedy of anthropology?

Keywords: tragedy - epidemic - paradigm - binaries - centenary of epidemics.

تمهيد

لم تعد أزمة الأمن الصحي التي دخلت فيها المجتمعات البشرية في أثر تفشي التهديدات البيولوجية والفزع الذي أحدثه انتشار وباء كوفيد 19 ملقاة على عاتق المعرفة البيو ـ طبية، بل أدت إلى اشتعال سباق محموم بين مختلف العلوم والتخصصات من أجل فهم وتحليل ومحاصرة الوباء من جميع النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. فقد

أدى التغير العميق في علاقتنا مع الطبيعة، وبعضنا مع بعض كأفراد، بسبب الوباء إلى اختزالنا في أرقام إحصائية، وألغيت خصوصية الموت وتغيرت طبيعتنا وثقافتنا فوجدت البشرية نفسها أمام هشاشتها، وانتشر الذعر ـ ليس من العدوى بل ـ من أن يكون الفرد في حد ذاته مصدرًا لها، بعدما أضحت في قلب العلاقات الاجتماعية. وأحدث الفيروس خللًا على مستوى المعايير مبرزًا وجهًا من أوجه الباتولوجيا الاجتماعية، واضمحلت ثنائية البدائي المتحضر أمام شمولية الظاهرة الوبائية. هذا ما أصبح يمثل بالنسبة إلى أنثروبولوجيا الوباء الذي يبحث عن مكانة في التقسيم الأكاديمي تحديًّا جديدًا. فحالة اللايَقين التي تسود يوميات الأفراد والجماعات ألقت بظلالها على أشكال الحياة الاجتماعية، فلم تعد البشرية كما كانت قبل الوباء. هذا الواقع الجديد يفرض فهم ما آلت إليه الممارسات ونظم التفكير التي أنتجها تفشي كورونا من خلال تحديات بحثية جديدة، تفرض التباعد مع الأيديولوجيات الثقافية وفتح آفاق جديدة من الفرادة في تناول الظواهر الوبائية في المجتمعات المعاصرة، وذلك بالالتفات إلى قضايا الصحة العمومية وتمثلات العدوى الفيروسية والمخاطر المترتبة عنها وتمثلات الأفراد من مختلف الثقافات لطرائق العلاج والتلقيح وغيرها من المواضيع التي تتميز بالراهنية في الطرح والمعالجة. كما سيساهم كورونا في إحداث دفع لأنثروبولوجيا الوباء، من خلال التأسيس لبراديغم جديد ومتجدد يفرض الاستعانة بالأدوات المفاهيماتية والمنهجية؛ منها ما هو متجذر في أصول هذا التخصص من ابن خلدون إلى مارسيل موس، ومنها ما هو جديد تفرضه طبيعة الحدث الاجتماعي كظاهرة شمولية وهو ما نصادفه عند مارك أوجي وديدي فاسان وألفي دوسردان. فالوباء، كونه ظاهرة عالمية، لا يفرق بين البدائي والمتحضر، ولا بين الأفريقي والأوروبي والآسيوي والأمريكي، ولا بين المتديّن والملحد. وبالتالي فإن فهم الوباء المستجد يفرض علينا كمهتمين بقضايا الصحة التقيد بالسياق الدينامي في تحليل وتشخيص الوباء تشخيصًا شاملًا، وهو ما يوجد في قلب أنثروبولوجيا الأوبئة كعلم متجذر في عمق التجربة الإنسانية بأدواته البحثية لفك شيفرات الواقع الجديد. ومن هنا نحاول الإجابة عن التساؤلات العالقة ومناقشة القضايا المعقدة ذات الاهتمام المشترك، والتي لها ارتباط عميق بالتغير الذي يحدثه انتشار وباء كوفيد 19 في الحياة اليومية للفاعلين. وفي هذا السياق نحاول في هذه الورقة البحثية طرح عديد الأسئلة حول مكانة الأوبئة وأطرها المفاهيماتية التي تتوافر عليها لتجاوز البراديغم التطوري، أو البنائي الوظيفي، والأنثروبولوجيا الطبية الكلاسيكية وتحليل البناء الرمزي للوباء وفهم تأويلات الممارسات كالحجر الصحي والتداخل الحاصل بين الطب والسياسة والاقتصاد، إلى تعديل السلوكات وأشكال التنظيم التي طفت على السطح جرّاء التغير الذي أحدثه وباء كورونا في حياة الأفراد والجماعات.

أولًا: أنثروبولوجيا المأساة الوبائية

مرت المعرفة الأنثروبولوجية في حقل الأوبئة بمراحل تطور تاريخي حتى لتصبح أكثر توسعًا وتشعبًا في مجالات البحث، متأثرة بالتطور النوعي الذي عرفته باقي العلوم الاجتماعية، لكن تاريخ الأنثروبولوجيا كما هو معروف ظل مرتبطًا بثنائية المدنية والتوحش التي هيمنت على العقل الغربي لقرون ومثلت المرجعية للرحلات الاستكشافية والحملات الاستعمارية التي قادته إلى العوالم الحارة والنبش في هوياتها وخصوصياتها الثقافية والإثنية، بل ساهمت الدراسات التي قام بها الأنثروبولوجيون البنيويون في قلب موازين هذه المجتمعات واستئصالها من جذورها تحت تأثير التمركز العرقي والنظرة التطورية الأحادية وأوهام العقل الغربي الشمولي الذي أسس له جيل من ذوي المقاربة المؤسساتية، فظل الاهتمام بالأوبئة والأمراض التي تصيب المجتمعات محصورة في مقاربات نظرية لا تخرج عن نطاق المقارنة بين البدائية والمدنية، فالوباء كموضوع بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا يتجاوز إطار المرض والطب ويصبح مرادفًا للمأساة (Anthropologie du Malheur)[(1)] التي تلحق بالمجتمع في فترة زمنية محددة وينتج منها تغير على المستوى البنائي كحدوث اختلالات في هرم السكان، بارتفاع عدد الوفيات حسب السن والجنس وزيادة عدد المعطلين من العمل وتقدم سن الزواج، والهجرات الجماعية فرارًا من الشر واللعنة والذعر والخوف من الموت بالعدوى، فقد أظهر تاريخ الأوبئة في فترات عديدة من تاريخ البشرية أن التعامل معها بالمنطق الطبي لا يكفي، وإنما هناك مساحة مهمة للتدخل الأنثروبولوجي لتعميق الفهم حول هذا الوباء ضاربين مثلًا عن ذلك وباء السيدا الذي مثّل حقلًا خصبًا بالنسبة إلى الباحثين من خلال الاهتمام بأبعاده الرمزية، فلم يبقَ هذا الوباء حكرًا على المقاربة الإثنوطبية، بل كونه ذا خصوصية فردية واجتماعية في آن واحد وإحالة للآخرين كما يرى مارك أوجي جعله يخرج عن نطاق الشر ويصبح حادثًا فيزيولوجيًّا ينتمي للأشكال الأولية للحدث مثله مثل الولادة والموت، فالنسبية الثقافية لم تعطِ تفسيرًا لأرقام الوفيات، أما بالنسبة إلى كوفيد 19 الذي أظهر تباينًا في مستويات العقلانية، فإن أساليب التشخيص وطرق العلاج النابعة من النزعة الإثنوطبية غطت على الأنظمة العلاجية التقليدية، فإلى حد

---

(1) أنثروبولوجيا المأساة الوبائية أو كما يعرف بـ (Anthropologie du Malheur) معروفة في الفكر الغربي ويستعملها عند العديد من الأنثروبولوجيين الفرنسيين في الإشارة الى طبيعة الكارثة التي تصيب المجتمعات بسبب تفشي الأمراض المهلكة على الصعيدين النفسي والاجتماعي، وقد ظهر الاهتمام بالمعاناة في الفكر الحديث منذ ميشال دي نوستردامیس الذي بحث عن تفسير أسباب ومخلفات المأساوية لوباء الطاعون الذي ضرب فرنسا في القرون الوسطى ويعدّ أول من فكر في سببية الوباء من النواحي البيولوجية والاجتماعية في آن واحد.

اليوم لم نشهد تأويلات ثقافية لعلاج كوفيد 19، وهو ما يضع أنثروبولوجيا الأوبئة في منعرج جديد، لأن تفسير الظاهرة الوبائية لا يزال محصورًا في السياق الطبي.

في سياق البحث عن مواضع جديدة تثري مجال البحث حول الأوبئة وتوسع من آفاق المعرفة في هذا المجال لتعزيز مكانة الأنثروبولوجيا في التقسيم الأكاديمي، يزداد الاهتمام أكثر برفع التحديات لبناء المفاهيم الأساسية التي تمكنها من تحليل الوباء المستجد في سياقه الاجتماعي كظاهرة معقدة وشاملة لم تعد محصورة في نطاق المحلية، بل يتعدى الوباء ليصبح ذا طابع عالمي يؤكد أهمية تجزئة السياقات المحلية لدراسة الوباء، فقد حظي كوفيد 19 باهتمام بحثي واسع ومتعدد من العلوم الطبية والبيولوجية إلى الاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع كمحاولات لفهم الواقع الاجتماعي الجديد والتفكير النقدي في السياسات الصحية ومظاهر المعاناة الاجتماعية والنفسية الناتجة من تفشي العدوى، من خلال استعانة الأنثروبولوجيا بالمناهج التي تمكنها من حصر الظواهر المستجدة خارج حدود النظرة المحلية الضيقة للمرض وتناوله في سياقه الشمولي، لأن المرض والعلاج ليسا محصورين في نطاق ثقافي محدود وليس المريض مجرد فرد ينتمي إلى جماعة عرقية مترامية في الغابات أو الصحاري، يعيش داخل حدود مجتمعية محددة، بل من الناحية السوسيو ـ أنثروبولجية يعدّ المريض بالكوفيد 19 أو بغيره من الأمراض طرفًا فاعلًا في النسق الصحي المتشابك ضمن مجموعة معقدة من السياسات الاقتصادية والعلاقات الدولية وتنقل السكان، في وقت نعيش فيه حالة من التوسع في مناطق التداخل في محاور صنع القرار الصحي بين الفاعلين من أفراد وجماعات وأنساق لرسم معالم الرعاية ذات الفعالة من حيث التكاليف والتوجهات السياسات الصحية.

ثانيًا: مئوية الأوبئة بعمر الدولة عند ابن خلدون

في سياق بحثنا في الجذور الفكرية والنظرية للأنثروبولوجيا الصحية نجد أنفسنا وبكل موضوعية بصدد مساءلة ابن خلدون كمنظّر للحضارة ومؤسس لعلم العمران البشري حول النسق الصحي المرتبط وظيفيًا بوجود الدولة وعامل مهم من عوامل الاستقرار الاجتماعي، إذ لا يمكن حصر عبد الرحمن بن خلدون في سياق التطور التاريخي لعلم الاجتماع بل يعد هذا الأخير أيضًا من أبرز الأعمدة التي تقوم على الأنثروبولوجيا كعلم، فقد أولى اهتمامًا كبيرًا للصحة وارتباطها الوثيق بمصائر الأمم وقيام الدولة وسقوطها، بل اعتبارها نسقًا متكاملًا يتفاعل مع باقي الأنساق. ويقول ابن خلدون في الفصل الثالث من المقدمة واصفًا الآثار المدمرة للطاعون في المغرب الإسلامي أن الأوضاع كانت أقرب منها إلى الفناء العامّ

نظرًا إلى ما ترتب عن الوباء من تحولات اقتصادية وسكانية وسياسية[2]، وهو بذلك يضع الصحة في الكل ويضع الكل في الصحة كما تقول كلودين هزليش، ويصبح الوباء واقعة اجتماعية كلية وفقًا لمارسل موس، كما يصف دوركايم الفناء العام بالأنوميا أو الاختلالات المعيارية الناتجة من الأزمات بمختلف أبعادها، ففي الكل الحالات سنجد هؤلاء مجتمعين في الأنثروبولوجيا الخلدونية بطابعها الشمولي، لقد ربط ابن خلدون الطابع الدوري المئوي للأوبئة الجارفة بهرم الدولة وما ينتج من ذلك من تغير اجتماعي تحدثه الأزمات الصحية، ليكون بذلك قد قدم إطارًا نظريًا ومرجعية مفاهماتية لتحليل البناء الاجتماعي للصحة، محدثًا إضافات إلى الأنثروبولوجيا في غاية من الأهمية تبقى صالحة إلى يومنا هذا، وفي هذا الإطار يتساءل عبد السلام شدادي حول ضروري تحديد طبيعة مشروع ابن خلدون ما إذا كان الأمر يتعلق بفلسفة التاريخ وما مدى صلتها بالفكر الهيغلي أو الماركسي أو المغامرة بالحديث عن مشروع أنثروبولوجي من شأنه التشديد على الجانب الثقافي وربما النسبي، فقد حاول ابن خلدون صياغة مشروعه كمحاولة لتأسيس «علم المجتمع والحضارة» فهو يطرح نفس الانشغالات التي عبر عنها سان سيمون في منتصف القرن التاسع عشر، لكنه في ذات الوقت يتموقع ابن خلدون من خلال «علم المجتمع» في موضع متقارب بشكل مهم جدًا مع الأنثروبولوجيا الغربية الحديثة مع القليل من الأيديولوجيا كما هو الشأن بالنسبة إلى المفكرين في أوروبا.

ترفع فلسفة التاريخ عند ابن خلدون الستار عن مخطط واضح وأقل تعقيدًا لتطور تاريخ البشرية أقرب إلى الواقع، هذا المخطط يتمحور حول فكرة السيرورات التاريخية الكبرى هي اجتماعية وسياسية، وتتهيكل حول حركة دورية تنقل المجتمعات من نظام بدوي يقوم على الزراعة وتربية الحيوان ويتميز بالبساطة السياسية والتكنولوجية إلى نظام حضري يقوم على الحرف والتجارة، أين تبلغ السياسية والتكنولوجيا وأشكال التنظيم أعلى مستويات من التعقيد، وبالرغم من أن ما جاء به ابن خلدون لم يكن حسبه ذا طابع شمولي، لكن الدراسات الأنثروبولوجية والتاريخية الحالية تظهر مدى أهمية النظرية الخلدونية لفهم المجتمعات العربية والإسلامية بل أيضًا باقي المجتمعات ذلك للطابع الشمولي لفلسفة التاريخ من جهة للطابع الشمولي للأنثروبولوجيا من جهة أخرى، فالمقاربة الخلدونية هي شمولية في مضمونها، وأقرب كثيرًا إلى الأنثروبولوجيا الغربية الحديثة، لأنها تأخذ

---

(2) في الجزء الثالث من المقدمة ربط ابن خلدون مصائب العمران في الشرق والغرب بما خلفه وباء الطّاعون كالتلاشي والاضمحلال وانتقاص البشر والخراب الذي لحق بالأمصار والمصانع وخلت الدّيار والمنازل وضعفت الدّول والقبائل وتبدّل السّاكن، وهي إشارة واضحة إلى التغيير البنوي الذي يصيب الأمم جراء انتشار الأوبئة، ليكون ابن خلدون بذلك قد سبق أهل زمانه في تحليل الوباء كواقعة اجتماعية كلية.

الظاهرة الإنسانية من جميع أبعادها الفيزيقية وعمقها الزمني (Cheddadi, 2005) ، وتمثل طابعًا شموليًا وهي بمنزلة المحاولة الأولى للتفسير العقلاني لتاريخ البشرية والميكانزمات الوظيفية للمجتمع والسلطة التي تبقى إلى يومنا ذات أهمية وصقلت المفاهيم الأساسية للنظرية الخلدونية كالاجتماع والعصبية والملك والعمران والمؤانسة والتوحش وجميعها مفاهيم لها مكانتها في تاريخ الأنثروبولوجيا وإيبيستيمولوجيا العلوم الاجتماعية والتي تعدّ اليوم ملجأ الكثير من المنظّرين الذي حاولوا فهم الواقع العربي في بعده الشمولي.

إذا أخذنا بعين الاعتبار مئوية قيام وانهيار الدولة عند ابن خلدون سنلمس تقاربًا غريبًا مع مئوية الفيروسات التي يتحدث عنها بعض الأنثروبولوجيين في الآونة الأخيرة، فالطابع الدوري المئوي للأوبئة (Keck, 2020: 240) [(3)] أو ما يسميه فردريك كارك بمئوية الأوبئة يجعلنا نفكر في هذه الميزة وكيف يرتبط ظهور الأوبئة بهذه الفترة الزمنية التي يقيس بها ابن خلدون عمر الدول، فقد ضرب الطاعون الأسود أوروبا سنة 1722 وقرن بعدها اجتاحت العالم الانفلونزا الإسبانية سنة 1918 وبعد مئة سنة تفشى الكوفيد 19، فهل هذه ظاهرة ثابتة عبر الزمن أم مجرد مصادفة؟ وهنا يرى عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي فردريك كيك في كتابه *La Sentinelle des pandémies* أن ما يهم الأنثروبولوجي هو كيف تم تأويل العدوى الفيروسية التي كانت محصورة في بقعة جغرافية محددة في الصين من جانب جميع الفاعلين يقول وسخرت لها إمكانات تجاوزت حدود الدول والثقافات وكأنه فيروس العولمة، وكأن الفيروس أخذ مكان الثورات النقابية وأوقف عجلة الرأسمالية وكيف انتقلنا من مجرد انتقال فيروسي من خفاش عبر حيوان إلى الإنسان في سوق بالصين الى الذعر والخوف من انحراف الاقتصاد العالمي. لكن سبق لابن خلدون في السياق نفسه الحديث عن مئوية قيام وانهيار الدولة في المقدمة وعلاقة ذلك بظهور الأوبئة وتفشي الكوارث الصحية في المجتمعات، وعلاقة ذلك بالجوانب التاريخية والسياسية والديمغرافية، حيث يربط بين آثار الأوبئة والأزمات الصحية والاختلالات السياسية التي تنتهي بسقوط الدولة وزوال الملك محددًا عمر هذه الأخيرة بمئة سنة وهي في الوقت نفسه دورة حياة الفيروسات والأوبئة، الأمر الذي يجعل من الأنثروبولوجيا الخلدونية الأقرب إلى تفسير

(3) إن الطابع الدوري للأوبئة دفع بالعلماء إلى التفكير في أن ظهور الوباء سيفتك بملايين الأرواح، فلا يهمنا هنا متى سيظهر الوباء وإنما كيف سيكون بالإمكان تفادي آثاره الكارثية. إن الوباء يقلب الحياة الاجتماعية رأسا على عقب، فهو لا ينهي حياة الأفراد فحسب، بل إن العدوى أيضًا تحدث الذعر، وإن التحضير لظهور الوباء هو عبارة عن خطاب ما قبل الحرب. فقد سبق وأن أعرب الساسة الأمريكيون عن مخاوفهم من الحرب البيولوجية والتهديدات الجينية بعد حصول الروس على تقنيات متقدمة في هذا المجال.

الظواهر الصحية في سياقها الشمولي، وقابلة لأن تستعيد بريقها في ظل الأزمات التي تعرفها المجتمعات المعاصرة.

ثالثًا: الجسد والمرض من مارسل موس إلى مارك أوجي

لا يمكن فصل الإرث النظري عن التسلسل التراكمي الذي حدث في النظريات المؤسسة للسوسيو ـ أنثروبولوجيا الفرنسية في حقل الصحة والمرض، فقد ظهر مفهوم جديد للمرض وفقا لـ«مدرسة بوردو» بعد سنوات من هيمنة البراديغم الأمريكي، وأعاد مارك أوجي شيد النسق الفكري، يلتقي فيه مع مارسل موس، الذي أسس للتراث الأنثروبولوجي الفرنسي عبر دراسته لتمثلات الجسد والمرض والموت في الممارسات البدائية إلى فكرة التداخل بين النفسي والاجتماعي والجسدي وأن الحياة ما هي إلا حدس جماعي، مبينًا أهمية التفاعل بين النفسية الجماعية والفردية. ويتطرق مارسل موس إلى الأشكال المعتقدة للحياة التي تتلاقى فيها الطبيعة الاجتماعية والبيولوجية عبر نموذج محدد، فالأفراد ينفردون عبر اللغة والرموز والفضاء الحدسي عن كل ما هو طبيعي ليجدوا أنفسهم ضمن البناء الثقافي، هذا الأخير هو المنطقة التي تتجلى فيها أهمية ثنائية الطبيعة /الثقافة التي يتحدث عنها كلود لفيس ستروس من خلال إبراز دور الرموز واللغة والدين، التي ما هي إلا سلطات مقدسة تدعم الحياة الجماعية. وخلافًا لدوركايم فإنه بالنسبة إلى موس لا وجود لطبيعية الجسد بل اجتماعيته، أو كما يسميه كلود لفيس ستروس بالدلالة الرمزية، وقد انتهج موس الوصف الإثنوغرافي للظاهرة فتمكن من إحداث تغيير جذري في فهم الطريقة التي يتمكن بها المجتمع من اختراق الفرد (الوكيلي، 2016)[4]، متجاوزًا بذلك البراديغم الدوركايمي القائل بأن المجتمع يبقى خارج الفرد، فلا يمكن أن تكون التمثلات الجماعية هي المهيمن على إرادة الفرد.

وفي المقابل، أخذ مارك أوجي على عاتقه حملًا ثقيلًا يتمثل بتجاوز المقاربات الاستعمارية القديمة وتبني نظرة جديدة تتماشى والتغيير العميق الذي حدث في العالم بعد

(4) يعود لموس الفضل في تكوين أجيال من الباحثين الميدانيين في النصف الأول للقرن العشرين من خلال دروسه في المدرسة التطبيقية، وفي الكوليج دو فرانس، ومعهد الإثنولوجيا بالسوربون وغيرها. لقد أسس موس حرفة العمل الميداني التي توجت بعمله الشهير موجز في الإثنوغرافيا الذي يُعد من أهم الأعمال مرجعية في طريقة إنجاز العمل الإثنوغرافي. ويعلم الدارسون أن العمل الإثنوغرافي الرصين شرط ضروري في قيام العمل الأنثروبولوجي. لذلك فإن هذا الكتاب ظل مقررًا أكاديميًا في مختلف الجامعات العالمية. وهو مبرر آخر من أجل تصنيف موس كأحد أهم الأنثروبولوجيين في القرن العشرين.

تراجع المقاربات القائمة على تحليل الآخر من وجهة نظر ثقافية تعزز منطق التفوق. فقد وجد مارك أوجي نفسه كبقية الأنثروبولوجيين الذين عاصروه أمام واقع العولمة وما يطرحه من قضايا معاصرة كانحسار المجال الجغرافي والتوسع العمراني الكبير وتنامي الهجرات في جميع الاتجاهات، وهو ما أعاد طرح المشكلات ذات الصلة بالهوية/المكان والهوية/الزمان والحياة/الموت ورهانات الهيمنة. فقد عززت أطروحة أوجي موقع الأنثروبولوجيا داخل دائرة العلوم الإنسانية المعاصرة. فهذه الأخيرة تجاوزت وظائفها القديمة المتمثلة برسم الحدود بين الثقافات البدائية والمقارنة بينها، والاكتفاء بتحليل السلوك الاجتماعي في مختلف أشكاله (الإبراهيمي، 2013)[5]. ويفرض البحث عن مواضيع جديدة تهتم بمعطيات العصرنة، حيث يتجاوز أوجي العديد من المفاهيم كالتوحش والبدائية، ويدعو إلى إعادة تعريف مفاهيم أخرى مركزية داخل التحليل الأنثروبولوجي مثل الثقافة، والدين، والأيديولوجيا، السلطة ويستعملها في دراسته للمرض، محاولًا الاستعانة بها في أنثروبولوجيا المرض. يرجع مارك أوجي الضعف النظري الذي عاناه هذا التخصص في دراسة الصحة والمرض إلى بقائها حبيسة وهم التخصص، والفرادة في طرح وإعادة طرح الإشكاليات القديمة المرتبطة بالمعتقدات البدائية، مركّزًا على ضرورة تبني البراديغم التأويلي للبناء الاجتماعي للمرض بالأخذ بعين الاعتبار دينامية المفاهيم الأساسية كالسلطة والهيمنة والتغيير الاجتماعي الذي يحدثه المرض، فهو يميل إلى الحديث عن أنثروبولوجيا المرض بدلًا من أنثروبولوجيا الطب كما هو شائع في البراديغم الأمريكي الذي يميل إلى النزعة الاستراتيجية واستخدام الأنماط، خلاف ما تقدمه تمثلات المرض، المستقاة من الملاحظة وتجربة الجسم، التي تمد الباحث بسبل فهم كيف يمكن اعتبار أشكال التنميط المختلفة بمثابة عناصر من العناصر العالمية، بحيث يتوجب حسب أوجي دراسة أنظمة تفسير المرض وتجاوز الجدل القائم منذ ليفي بريهل حول عقلانية المعتقدات «البدائية».

يعتبر مارك أوجيه الذي ينتمي إلى الجيل الذي دعا الى إنقاذ الأنثروبولوجيا من الموت تحت براثن الإرث القديم، وحمل هم البحث عن مكانة عالم الأنثروبولوجيا اليوم كوسيط

(5) يرى زكرياء الإبراهيمي أن اهتمام مارك أوجي بالظاهرة المرضية هو بمثابة إعادة الاعتبار لمفهوم التأويل الذي سبق أن استعمله مالينوفسكي «ديناميات التطور الثقافي» حين اعتبر لحظة حديثه عن موقع الأنثروبولوجيا داخل المجتمع المعاصر أن «واجب الأنثروبولوجي هو التأويل الصحيح والمخلص للبدائي، رغم أن معنى التأويل وغايته عند الباحثين تختلف. فإذا كان مالينوفسكي لا يخص بحديثه عن التأويل إلا تأويل الباحثين، أي تأويل التأويل الذي يحمله البدائي عن الظواهر الثقافية والاجتماعية، حتى يسهل الأنثروبولوجي على التاجر والمبشر وأصحاب الاستغلاليات معرفة الحاجات الحقيقية لهذه المجتمعات. فإن مارك أوجي لم يقصد عند حديثه تأويل الباحثين للمرض، بل التأويل الذي يقدمه الأفراد للجسد والمؤسسات الاجتماعية التي تحتضنه، والرموز التي تقدمه، والطقوس التي تحميه، وأشكال الصراع أو التضامن التي ينتجها.

بين المجتمعات التقليدية والعالم الحديث، وكيف يمكن لهذا التخصص أن يساهم في فهم عالمنا الشمولي انطلاقًا من التمثلات العقلية للفاعلين. فهذه الأخيرة لم يعد اهتمامها منصبًّا على تصنيف الشعوب والثقافات، وليس من أولوياتها حصر تحليل السلوك الاجتماعي في إطاره المؤسساتي، بل على أنثروبولوجيا المرض التسلح بالأدوات المنهجية والمفاهيم الأساسية كالسلطة والثقافة والدين في مواجهة التغيير الذي تحدثه الأوبئة والأزمات الصحية في العوالم المعاصرة، وهنا تظهر نقاط التلاقي بين أوجي وموس في كونهما يوليان أهمية بالغة للبناء الرمزي للجسد وللمرض وأهمية الرموز واللغة والدين في تحليل التداخل بين الفردي والاجتماعي. فحسب موس كل نظام علاجي يمكن أن يُفهم على أنه شكل من التمفصل بين التدخل البيولوجي (فيزيائي وكيميائي) والسوسيولوجي (نفسي ورمزي). فكل تدخل يسعى إلى إحداث التوازن بين العناصر النفسية ورمزية وفيزيائية وكيميائية. وحسب موس فإن المرض حدث اجتماعي بالمعنى التام يظهر الترابط بين الاجتماعي والبيولوجي بحيث يؤدي الطبيب دور الوسيط في هذه الترابط ويعمل كمتحكم في الهبة كواقعة اجتماعية كلية (الإبراهيمي، 2013)[6].

ويتحدث موس عن التأثير المادي لفكرة الموت عند الإنسان التي تفرضها الجماعة. فلا يتعلق الأمر حسبه بالذنب القاتل فقط، وإنما التداخل الذي يحدث بين النفسي والبيولوجي والاجتماعي وهو ما يعبّر عنه أوجي بالاستثناء الذي يميز المرض كونه فرديًا واجتماعيًا في آن واحد، حيث يعتقد موس بأن قوانين الجماعة تجعل المريض يشعر بالاقتراب من الموت، فالمرض لا يمثل خللًا بيولوجيًا بالنسبة إليه، لكنه يقترب من الموت. وهذه الحالة تكون مصحوبة بانقطاع التواصل بين المريض وسلطة الأشياء المقدسة التي تدعمه وتحميه بسبب مفعول السحر أو ذنب اقترفه. وعليه، فالمعنى هو أن عقاب المذنب لا يقع بعد الحياة ولا يؤجل تحديد مصيره إلى ما بعد الموت، وإنما يبدأ ذلك خلال حياته، أي يكون الذنب أو اختراق القانون سواء إراديًا أو لاإراديًا فعلًا مميتًا. انطلاقًا من هنا تظهر مدى أهمية التأويل الرمزي للمرض في التحليل الأنثروبولوجي، وما نجاعة هكذا أدوات مفاهيماتية أساسية في تحليل كوفيد 19 الذي تجاوز من الناحية الرمزية كونه وباءً يؤثر في النواحي الجسدية والاجتماعية والنفسية.

(6) يعارض موس فكرة أن الإنسان كائن اقتصادي بالمفهوم المطلق، وذلك من خلال توظيفه للمكانة التي تحظى بها الهبة أو ما يعرف باقتصاد التبادل في العلاقات داخل المجتمع كالقرابة والجوار والصداقة والشبكات التضامنية. وتبنى الهبة على أساس فاعلية الفرد بشكل منفصل؛ إذ يمكن الإمساك بجوهرها عندما يتم اعتبارها سلسلة استبدالية مع علاقات حسية أخرى. وفقًا لذلك، تكون عبارة عن واقعة اجتماعية كلية.

رابعًا: تحدي جمع المعطيات الميدانية في حالة كوفيد 19

يواجه البحث في أنثروبولوجيا الأوبئة تحديات حقيقية في عملية جمع وتحليل المعطيات الميدانية، أهمها التحكم في المناهج. فحتى إذا اعتبر الأنثروبولوجيون الأنغلوسكسونيون بأنهم محترفو المنهج النوعي، فإن الواقع يبدو مخالفًا تمامًا، فعملية تحليل المعطيات التي يتم جمعها من طريق مختلف التقنيات المعمول بها كالملاحظة المباشرة والمقابلة وجمع الوثائق ذات الأهمية تبقى في غاية من الصعوبة في حالة وباء كوفيد 19. ففي حقل الصحة غالبًا ما تتم دراسة المضمون أو تحليل الخطاب أو التحليل الفمينولوجي أو الظاهراتي ودراسة الحالة، لأنها أقرب المناهج التي في متناول الأنثروبولوجيا التي لم تحقق ما بلغته باقي العلوم الاجتماعية من نجاحات كبيرة في طرق جمع المعطيات والتحليل، بالرغم من أنها كانت سباقة في اقتحام حقول معرفية كانت في الماضي حكرًا على تخصصات أخرى، كعلم النفس والاجتماع الذين يعدّان من أكثر العلوم الاجتماعية انفتاحًا على قضايا الصحة والمرض. إلا أن الأنثروبولوجيا تواجه اليوم معضلة في جمع المعطيات من الميدان. هذه المسألة في غاية من الأهمية، تعيدنا إلى تاريخ العمل الميداني في العلوم الاجتماعية بوجه عام، والأنثروبولوجيا على وجه الخصوص. فقد ظلت الملاحظة كأداة للبحث محل جدل وخلاف حاد في الأوساط الأكاديمية الأوروبية والأنغلوسكسونية وذلك منذ الأعمال الأولى التي قام بها مالونفسكي والتي لجأ فيها إلى استعمال الملاحظة بدون مشاركة. لكن النتائج الباهرة أظهرت أهمية استعمال هذه التقنية لدى علماء الاجتماع، مع أنها ظلت مرتبطة بالخصوصية الفردية للباحث في نظر النقاد الرافضين لها. إلا أن هذه الأخيرة، وبفضل الاحتكاك المستمر بين علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع ضمن اللجان العلمية متعددة التخصصات بدأت تجد مكانًا لها في الدراسات، حيث تبين أن تركيز أفريت هيكز على الملاحظة لم يكن نتاجًا لما كان عليه بارك صاحب التجربة الصحافية، لكنه نابع من ألفة طويلة مع البحث. فمشاكل استعمالات الملاحظة منذ مالونفسكي ظلت مطروحة؛ حيث تقول جنيفر بلات في دراستها حول تاريخ الملاحظة بالمشاركة إن علماء الاجتماع لسنوات الثلاثينيات في مقارباتهم البحثية يخلطون بين دراسة الحالة والدراسة الإحصائية (Chapouli, 2000: 11). في الحالة الأولى ارتكزوا على جمع المعطيات المستقاة من السرد البيوغرافي بطلب من الباحث، بعد نهاية سنوات الثلاثينيات عرف العمل الميداني الذي يرتكز على الملاحظة المباشرة ظهوره الأول كمقاربة بحثية معترف بها، وهذه المقاربة فتحت آفاقا جديدة أمام البحث في علم النفس الاجتماعي.

من دون شك، أن المتكرر في المناطق الموبوءة هو ما يعطي أكثر مصداقية للبحث الأنثروبولوجي، في وقت تتسابق فيه التخصصات إلى فهم أكثر دقة للوباء المستجد كوفيد 19. لكن مع توفر وسائل الاتصال العصرية صار بالإمكان الحصول على المعطيات النوعية (Qualitative). وهنا تطرح مسألة التباعد التي يدعو إليها بعض الأنثروبولوجيين. فالحضور في الأوساط الموبوءة واستعمال الملاحظة بالمشاركة في المستشفيات التي يرقد فيها مرضى الكوفيد 19 ليست بالأمر الهين، في وقت لا يزال المستشفى حكًرا على الطب دون غيره من التخصصات. فما على الأنثروبولوجي سوى البحث عن ميادين وفضاءات لاستعمال التقنيات البحثية المتفق عليها كالمقابلة وسرد تفاصيل التعايش مع المرض ودراسة الحالات، بالرغم من أن هذه التقنيات لا تؤمن بالضرورة من السقوط في فخ السطحية أو حتى الانزلاق الأيديولوجي الذي يغذي الانحراف عن التأويل الموضوعي للمعطيات، ما يجعل من التحكم في المنهجية يكتسي الأهمية البالغة، ليس على مستوى طرق الجمع بل أيضًا أساليب التحليل. فقد عرف الاستثمار في ميدان البحث الأنثروبولوجي مراحل متعددة حتى بلوغ المستوى الذي هو عليه اليوم؛ بدايةً بطرق جمع المعطيات التي استعملها العرين الأول وبالتحديد الطرق المستعملة من طرف مالوفسكي والمتمثلة بالاعتماد على ما كانوا يسمون «وسطاء الملاحظة» الذي يزودون الباحث بالمعلومات من دون أن يكون له اتصال مباشر بالمبحوثين نظرًا إلى خصوصية مجتمعات البحث المتمثلة قديمًا بالقبائل التي خافت على بنائها الاجتماعي البدائي (Chapouli 2000: 12 ـ 16). فالمشاركة في عملية جمع المعطيات عبر الملاحظة لم تكن متاحة، ويبدو أنها ليست متاحة حتى اليوم بالنسبة إلى عملية جمع المعطيات في زمن العدوى الفيروسية. وهذا الوضع عايشه الأنثروبولوجيون في زمن الإيبولا في أفريقيا، والسيدا عند أول ظهور لها في أوروبا وأمريكا. فأغلب الدراسات ظلت تعتمد على السجلات الإحصائية، إلى غاية فترة متأخرة جدًا بسبب صعوبة تكيُّف المناهج مع مستجدات الأحداث الصحية الخطيرة. وبالتالي فإنه على غرار التخصصات ذات الحضور القوي في تقديم الإجابات للأزمات الوبائية. وبرغم ذلك فإن الأنثروبولوجيا بحاجة إلى البرهنة على نجاعة حضورها، وهو ما يتطلب معارف متعددة وتقنيات متجددة؛ ليس فقط عن الثقافات المحلية وإنما أيضًا على النظم الصحية السائدة من خلال الاختيار الدقيق والنقدي لميادين التدخل.

يعَدّ النقصُ في الدقة من التحديات الكبرى التي تواجه التحليل الكمي (Analyse Quantitative) لأزمات الأوبئة المعدية مثلما هو الأمر مع كوفيد 19. إذ يعَدّ تحليل الأرقام المستقاة من السجلات الإحصائية حول تطور عدد الإصابات ما هو متاح للعلوم الاجتماعية في ظل شح الدراسات الميدانية حول تمثلات المرضى المصابين بالفيروس وتجربتهم مع العدوى. فكما هو معلوم، تطرح مسألة اختيار العينة ومدى تمثيلها

لمجتمع البحث أكثر فأكثر في التحليل الكمي للظاهرة المرضية التي تبقى مرتبطة بالفرد. فبالرغم من الاعترافات التي ضجت بها العلوم الاجتماعية ككل نتيجة تبني التحليل الكمي في فهم المشكلات الحرجة للقضايا المتعلقة بالمرض والرعاية الصحية، لا تزال الإسهامات التجريبية بحاجة إلى المزيد من التدقيق حتى تتجاوز حدود الوصف الإثنوغرافي (De Sardan, 2008)، ما دام هناك العديد من الأدوات المفاهيمية والمعرفية والمنهجية التي تسمح بتعزيز صدقية استنتاجات البحث تضفي المزيد من الصرامة التجريبية والتفسيرية على البحث، وبالتالي القدرة على الاستقصاء وتلبية المتطلبات. حسب أليفي دوساردان فإن الأنثروبولوجيا في بعض الأحيان تخلط بين مستويين من الوصف أحدهما ذو طابع مونوغرافي كلاسيكي بالمعنى الواسع (وصف الأشياء التي لا يمكن ملاحظتها مباشرة كثقافة الشعب، والتنظيم الاجتماعي) والآخر محصور مثل «نوع الكتابة والطقوس» التي تعَدّ بوابة لفهم الثقافات العالمية. فلا يمكن اختزال عامل واحد للإصابات المتعددة، مع تفادي الهوس بالتماسك والتنظيم، ورفع الغموض عن «المعنى» وعدم تهديدات التوازن الهش الذي يجب على الباحث الحفاظ عليه بين المخاطرة التفسيرية والشرعية التجريبية.

خامسًا: تجربة الأنثروبولوجيا مع وباء إيبولا

يعدّ الحضور الميداني للأنثروبولوجيا في أفريقيا خلال تفشي وباء إيبولا في حقبة التسعينيات من أهم التجارب التي تمت الاستعانة فيها بالعمل الإثنوغرافي لفهم تقنيات الجسد في الحياة اليومية ـ سواء داخل المؤسسات الصحية أو في القوى المترامية في الأدغال ـ وفهم مدى توافقها مع الأنساق الفكرية والبيئية المعنية، وذلك لبلوغ حالة من التباعد بين النماذج الفكرية البيوطبية المقترحة وبقية النماذج المتوافرة. من بين أبرز الدراسات التي يتم نشرها حول إيبولا تتضمن تحليلًا معمقًا حول الطابع الخيالي والرمزي لوباء الحمى على المستوى المحلي والدولي. فقد ساهمت الخلفية البيوطبية للأنثروبولوجيين الذين قادوا الدراسة في فهم الأمراض المعدية، ونظرًا إلى خطورة الوباء اتخذت المنظمة العالمية للصحة خطوات لدعم الهياكل الصحية تحت شعار أنسنة الرعاية والخدمات لمواجهة إيبولا في هذه المنطقة من العالم[7]. ومن أجل تحقيق الأهداف

(7) يرى علماء أنثروبولوجيا الصحة أن التدريب على منهجية البحث يعتبر الحلقة الأضعف في سلسلة بناء الاستنتاجات البحثية في هذا التخصص يمكن الدفاع عنها في المجتمع العلمي ولا يزال حتى اليوم يطرح إشكالًا. ولم يعد تبني العمل الإثنوغرافي الأسطوري «كأسلوب» كافيًا للإقناع في الفرق متعددة التخصصات بصرامة النهج الأنثروبولوجي. لكنه، بالطبع، يظل هذا المجال أحد الأسس للتخصص كأسلوب لجمع البيانات، ويبقى أفضل وسيلة لدراسة الصحة في أبعادها الاجتماعية والظروف المعيشية للسكان المعنيين بالبحث.

المسطرة تمت الاستعانة بدراسات معمقة بالقرب من سكان القرى لفهم تأويلاتهم للمرض تمثلت بجمع المعطيات المسجلة على شكل أفلام وثائقية لإظهار حقيقة الواقع الاجتماعي والصحي والسياسي في هذه المجتمعات الموبوءة. فقد ساهمت هذه الوقائع المنقولة في فهم ومناقشة الصعوبات اليومية التي يواجهها مستخدمو الصحة العمومية في مواجهة إيبولا والمصير المجهول الذي يواجهه السكان، إضافة إلى كون هذا العمل الإمبيريقي الذي يعمل على المقارنة بين وضعيات وبائية سابقة مرّ بها السكان. والاستراتيجيات المنتهجة منها ما نجحت وأخرى فشلت لكنها ظلت تمثل للأنثروبولوجيا ملاحظات لوضعيات تسمح بمناقشة الممارسات العلاجية والمسائل ذات الطابع الأخلاقي المتصلة بها.

في غينيا تبين أن الأسَر تتعمد إخفاء الإصابات بإيبولا، وأن ثمة رفضًا واسعًا لطرق العلاج المنتهجة من طرف ممارسي الصحة العمومية، بسبب التعامل غير الإنساني مع السكان المصابين الذين غالبًا ما تتعرض منازلهم وممتلكاتهم للحرق والتدمير لتفادي العدوى. كما صعب على الأهالي تقبل الممارسات البيو ـ طبية الغريبة بالنسبة إلى الثقافات المحلية وبخاصة منها حملات التعقيم التي شابهت في شكلها عمليات الدهم العسكرية من دون أي احترام للخصوصيات الإثنية للسكان وأجساد الموتى تكدس في الأكياس السوداء من دون أن تحظى بطقوس الدفن والجنائز[8]. هذا كله أدى إلى تعمد الأهالي إخفاء الإصابات وزاد من حجم انتشار الوباء، هذه المعطيات الدالة على أهمية النظرة الواسعة لـ «الاجتماعي» في فهم وباء إيبولا وشكلت بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا ميدانًا خصبًا ساهم في إنتاج معارف مهمة في تحليل الوباء والمعوقات الثقافية المحلية التي يمكنها أن تضعف من نجاعة البرامج الأممية في مجال الصحة، حيث شكلت تجربة وموقف الفاعلين الاجتماعيين من وباء إيبولا معطيات في غاية من الأهمية للعمل الميداني. فالمناطق التي ضربها إيبولا هي غالبًا عبارة عن مناطق مهمشة اجتماعيًا وليس لها أي صوت سياسي. والحال نفسه بالنسبة إلى مرض السيدا الذي يعدّ تجربة ذات شأن بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا. فقد تعرض المصابون في هذه المناطق من العالم للتهميش، واتهموا بأنهم مذنبون وليسوا ضحايا لوباء قاتل، بسبب العدوى التي انتشرت على نطاق واسع. وقد أدى هذا الأمر إلى تبني مقترحات

(8) تعود أولى الدراسات الأنثروبولوجية الميدانية حول إيبولا في أفريقيا إلى 2001 ـ 2000 في أوغندا وظهرت عدة تأويلات للسكان حول الأعراض والعلاج والإجابات الأولية حول الوباء تحصّل عليها فريق من الأنثروبولوجيين الممارسين لمهام البحث الميداني حول الأوبئة في العديد من المناطق التي ضربها إيبولا في عشر دول أفريقية أبرزها الكونغو والغابون تحت إشراف منظمة الصحة العالمية. وضم الفريق أنثروبولوجيين لديهم معارف واسعة حول المرض من الناحية التقنية ـ الطبية والمخاطر البيو ـ أمنية إضافة إلى تاريخ تعامل السكان مع الأوبئة والأبعاد المؤسساتية (القوانين الصحية الوطنية والمحلية).

بتخفيف الآثار الجانبية السلبية للحملات البيوطبية على الثقافات المحلية، ومراعاة قبول أو رفض هذه الثقافات لأساليب التدخل الطبي، وكيف يتم تقبل العلاج من دون أي مساس بمقومات البناء الاجتماعي.

على غرار وباء إيبولا يبقى كوفيد 19 في المستوى نفسه. فقد وجدت نظريات العدوى عبر الهواء والروائح والدخان. ولا يتعلق الأمر بالتنقل عبر الاحتكاك بشخص مصاب بالسعال، بل عبر فيروس مرتبط بتلويث للوسط مصحوب بلعنة، وجميعها بمثابة مقاربات امتداد لمتن أنثروبولوجي ليست فقط مهتمًا بدراسة الظواهر الصحة والمرض وطرق العلاج والتداوي في المجتمعات ما وراء البحار وإنما أيضًا توسع ليهتم أكثر فأكثر بقضايا الصحة في المجتمعات الحديثة من مشاكل متعلقة باللامساواة أمام العلاج ومشاكل الصحة العمومية والعقبات التي تواجه المرضى في بلوغ العلاج. وعليه، فإن الصحة حسب أليفي دوساردون هي شكل فريد من أشكال الفعل العمومي. والاهتمام بالصحة يدخل في سياق البحث في أنثروبولوجيا التنمية بوجه عام (De Sardan, 1995). أما ديدي فسان فيرى أن الأنثروبولوجيا الطبية شكلت فضاءً أكاديميًا وعلميًا متميزًا خلال العقدين الماضيين، من خلال التركيز على الجسد والمرض والمعاناة. فقد أعيد صوغ الأسئلة الرئيسية انطلاقًا من الواقع المتأزم، حيث أصبح أكثر قربًا من أنثروبولوجيا سياسات الحياة العامة، التي تستلهم من المعرفة الطبية الآفاق النظرية والميدانية وتتقاطع معها في عدة نقاط بخاصة منها الجوانب النقدية، وتتقاسم معها رؤية حول سلطة المعرفة وممارسات السلطة وعلى أشكال العنف الهيكلية واللامساواة الاجتماعية التي تنتجها الأزمات الصحية، مستدلًا (ديدي فسان) بذلك مما أنتجه انتشار فيروس السيدا في أفريقيا الجنوبية من مفارقات اجتماعية ولامساواة في تلقي العلاج بين السكان من إنتاج السياسات الصحية المنتهجة. فقد تحول هذا المرض في منتصف الثمانينيات إلى أول أسباب الوفيات وسط السكان البالغين بين 20 و49 سنة في مناطق عدة من أفريقيا (Fassin, 2005: 467). فالجسد والمرض يقدمان لأنثروبولوجيا سياسات الحياة العامة مادة للتفكير، ترتبط بتحليل نماذج بناء وإنتاج النظم الصحية وتحلل الطريقة التي تم من خلالها توضيح وفهم النماذج الاجتماعية المعاصرة. فهي تطور الأشكال الجدية لنقد الصحة في أبعادها السياسية، لأن الجسد يتشكل عبر البصمات المجتمعة بعامل الزمن. ويشهد المرض كمعطى فيزيقي ومادي وكسرد فردي وجماعي على تعاطي السياسات مع الأزمات الصحية وكيف تتخذها. فقد شكلت الأزمة الصحية لوباء إيبولا التي مرت بها العديد من المجتمعات الأفريقية تجربة نموذجية للأنثروبولوجيا من خلال الاقتراب أكثر من الاجتماعي لفهم العوامل المولدة للمرض وسبل مواجهته على المستويات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

سادسًا: رحلة الإجابة عن كوفيد 19

في وقت سُخرت فيه الإمكانات، من خبراء ومؤسسات وطنية ودولية ومسؤولين عن النظم الصحية لفهم كوفيد 19، يجد الأنثروبولوجيون أنفسهم هم أيضًا ملزمين بتقديم إجابات وإسهامات معرفية في تسيير الأزمة الصحية. في هذا الإطار يرى ألان بالبوان أن دور الأنثروبولوجي في الإجابة عن الأوبئة يكمن في إزاحة النظر والتفكير في ثقافة المرضى والمعالجين وإتاحة الفرصة لكل واحد لفهم وجهة نظر الآخر والتموقع في مكانه. فعالم الأنثروبولوجيا هو مترجم للثقافة وناقل لكلمة الآخر أي المرضى والمعالجين وأسَرهم. في الوقت نفسه تقع الأنثروبولوجيا قريبة من علم النفس الاجتماعي، وبالتالي فهي ملزمة بتفسير معاني التغيرات السلوكية من وجهة نظر المعرفة الطبية، ليس فقط على مستوى الأقليات الثقافية في أنحاء العالم ولكن أيضًا بأحياء المدن والشوارع. فكيف تفسر الأنثروبولوجيا سلوكات كالتباعد والجسد كتطهير اليد بعد ملامسة أعمدة الميترو والخوف من التواصل مع الآخر في النطاق المكاني الضيق، أو سلوكات الحذر من العدوى المحتملة من الآخر وارتداء الكمامات في بيئات ميزتها كثافة الحركة؟ هل هي حالة من السكيور الأمني، أو يمكن فهم ذلك على أنه إعادة الاعتبار لطقوس النظافة بعد فقدانها؟ أم تأكيد لنظرية العدوى الهوائية؟ أم يتعلق الأمر بظاهرة منعزلة وبلا إطار محدد ولم يتم ملاحظتها؟ فهناك الكثير من المعرفة الوظيفة للمجتمع تسمح باستباق الوقائية المناسبة، فكيف يتم التفكير في عزل المرضى وكيف يتم التعامل مع المعلومة الوبائية، أي الإحصاءات حول تطور المرض، التي خرجت من نطاق استعمالها والتعامل معها على نطاق المختصين، وأصبحت معممة على جميع أفراد المجتمع، ما يعزز الأيديولوجيا الأمنية، ووضعها في متناول الساسة من دون أي إدراك حول حقيقة خطورتها. فالأزمة الوبائية يمكن أن تشكل ستارًا لأزمات سياسية واقتصادية.

إن التحكم في الوباء عبر إيجاد اللقاح والدواء لن يخرج عن نطاقه الوظيفي، فاللقاح هو مسكّن سياسي واجتماعي قبل أي شيء، وهنا يكمن دور الأنثروبولوجيا كبقية التخصصات في محاولة فهم شبكة المصالح التي تنشأ حول العلاج من كوفيد 19. علمًا بأنه لا أحد يعلم بالمضاعفات والآثار الجانبية للقاح في وقت تتسارع فيه شركات إنتاج الدواء لطرحه في الأسواق؟! فإذا حاولنا التمعن في حملات التلقيح بنجاحاتها وإخفاقاتها فإنه يتجلى أمامنا الوجه الآخر لتاريخ الطب المتمثل بتدويل الأمراض والفيروسات عبر الحملات الدينية، ثم الاستكشافية، ثم فيما بعد تلتها الحملات العسكرية التي ساهمت أكثر فأكثر في تعزيز التداخل الذي وقع بين الطب والسياسة وذلك من طرق حملات التطعيم الاستباقية التي قامت بها الإدارات العسكرية في الكثير من بقاع العالم لتفادي وصول

الفيروسات والبكتيريا إلى القارة العجوز، أو كما يسميه ميشال فوكو السياسة البيولوجية (العدوني، 110 :2010)؛ التي أدت إلى إضعاف دور الممارسات التقليدية المكتسبة من الثقافات العلاجية المتوارثة لصالح هيمنة الإثنو طبية. هذا الموقف التاريخي عزز البحث عن مساحة أوسع للأنثروبولوجيا لإعادة طرح القضايا المتعلقة باللقاحات وحملات التطعيم الناتجة من عولمة الفيروسات. ففي حالة ثبوت نجاعة اللقاحات، وأنها آمنة ومن دون آثار يحتمل ظهورها في ما بعد، فإن الأنثروبولوجيين سيذكرون باللامساواة والفوارق الشاسعة بين من يصنعون اللقاح ومن ينتظرون الحصول عليه مهمشين ومعاقين ومن يعيشون وطأة الحروب والصراعات الإقليمية.

سابعًا: آفاق البحث في أنثروبولوجيا الأوبئة في الوطن العربي

في محاولة لتخطي الحدود المرسومة لها، تبقى الأنثروبولوجيا بأدواتها المفاهيماتية ومناهجها المتجددة تسجل حضورها من خلال ممارسة التحليل النقدي للواقع المتأزم الذي يسفر عنه تردي الأوضاع الصحية، وذلك من خلال تجديد مفاهيمها وأدواتها البحثية للتماشي مع التطلعات وإيجاد مساحة أوسع في ظل الزحام الذي تعرفه الساحة العلمية من أجل تقديم إجابات واضحة وعملية لأزمة كوفيد 19. هذا السباق المحموم في الأوساط الأكاديمية ومراكز البحث المتخصصة ليس محصورًا في المجال البيوطبي وإنما في مختلف العلوم الاجتماعية، وذلك من أجل فهم الوباء والوصول إلى إيجاد آليات للتكيف مع التهديدات البيولوجية التي تواجهها البشرية. فالأنثروبولوجيا بتجاوزها حدود النسبية الثقافية وبتخليها عن الإرث القديم بإمكانها أن تقدم رؤية واضحة لأزمة متعددة الأبعاد، عبر الصرامة التفسيرية وتبني إعادة صياغة شاملة تبعد الأنثروبولوجيا عن الفكر الاستشراقي. فالعدوى الوبائية ليست صنيعًا شرقيًا يهدد بانهيار وهْم التفوق الغربي، وإنما ظاهرة شمولية تتجاوز في أبعادها الأحكام الاستعمارية القديمة على أن المجتمعات الشرقية هي مجرد مومياءات ومصدر للعنة الوبائية.

في المقابل، يمكن الحديث عن تجديد الأولويات بالنسبة إلى ذوي الأعمال الأنثروبولوجية المتزنة في الوطن العربي، الذين لا تربطهم بالغرب عقد الدونية ولا ينظرون الى قضايا مجتمعاتهم بعين المستعمر، بل يؤمنون بشمولية المعرفة ومرونة أدواتها المفاهيماتية والمنهجية، وذلك من خلال توسيع الآفاق والعمل على رعاية التجارب الفتية التي ظهرت في الجامعات العربية في مجال البحث في أنثروبولوجيا الصحة. فبالرغم من الطلب المتنامي على فهم المرض من جوانبه الاجتماعية إلا أن الهيئات العلمية واللجان

المتخصصة لا يخرج عن نطاق البيو ـ طبي، فهناك هيمنة شبه مطلقة للعلوم الطبية على الصحة والمرض في الأوساط الأكاديمية والبحثية العربية، باستثناء بعض التجارب التي تبقى بحاجة إلى اهتمام. ففي الجامعات العربية يتم سنويًا تخرّج دفعات من حائزي شهادات في إطار التكوين لما بعد التدرج في الصحة، يحملون تكوينًا نوعيًا على يد نخبة من المتخصصين في هذا المجال. إلا أن آفاق البحث في قضايا الصحة والمجتمع لا تزال محدودة جدًا في وقت تعاني فيه أغلب هذه الدول من خلل تنظيمي وهيكلي في نظمها الصحية، كمحدودية الولوج إلى العلاج واللامساواة بين السكان في الرعاية والخدمات الصحية. وبالرغم من الميزانيات المعتبرة التي تخصصها الحكومات العربية في هذا المجال، إلا أن ظواهر عديدة برزت في السنوات الأخيرة تؤكد أن علاقة المجتمع بالصحة بحاجة الى تحليل عميق. من بين الظواهر هجرة الكفاءات الطبية نحو الخارج وتزايد الطلب بين السكان على الرعاية الصحية في الدول الأوروبية أو ما يسمى في أنثروبولوجيا الصحة بالترحال العلاجي الناتج من فقدان عامل الثقة بين المعالج وطالبي العلاج واستفحال حالة من التصحر الطبي أصبحت تعانيها المستشفيات (Castel, 2005: 443 ـ 467). فهكذا وضعيات مرشحة للتفاقم مع توسع الانتشار الوبائي والتهديدات الفيروسية التي تجتاح العالم. والمجتمعات العربية في أمسّ الحاجة إلى تحليل لنظمها الصحية من خلال رؤية سوسيو ـ أنثروبولوجية شمولية تسمح بفهم معنى وتأويل المرض، كالآثار التي يتركها اليوم كوفيد 19 على الحياة في جميع نواحيها النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المجتمعات العربية.

المراجع

الإبراهيمي، زكرياء (2013). «مارك أوجي وسلطة الحياة.» **الألوان:** كانون الأول/ ديسمبر، <http://www.jht.com>.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (1967). **مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار الكتاب اللّبناني.

العدوني، عصام (2010). «الصحة والمرض: رؤية أنثروبولوجية.» **إضافات:** العدد 9، شتاء.

الوكيلي، يونس (2016). » تراث الأنثروبولوجيا الفرنسي.» مؤمنون بلا حدود – شباط/ فبراير.

Augé, Marc (1984). *Ordre biologique, ordre social; la maladie forme élémentaire de l’événement*. Paris: Edition des archives contemporaines (Ordres sociaux).

Augé, Marc et Claudine Herzlich (1984). *Le Sens du mal, Anthropologie, Histoire, Sociologie de la maladie*. Paris: Ed. Archives contemporaines.

Castel, Patrick (2005). «Le Médecin, son patient et ses pairs ,une nouvelle approche de la relation thérapeutique.» *Revue Française de sociologie*: vol. 46, no. 3

Castex, Dominique (2019). *Épidémies et crises de mortalité du passé*. Paris: Ausonius Éditions

Chapouli, J. M. (2000). «Le Travail de terrain l'observation des actions et des interactions et la sociologie.

Cheddadi, Abdeslam (2005). «Reconnaissances d'Ibn Khaldûn.» *Esprit*: no. 11, novembre.

De Saradan, Olivier (1995). *Anthopologie et développement: Essai en socio - anthropologie du changement social*. Marseille: APAD; Paris: Karhtala.

Fassin, Diddier (2005). *Le Sens de la santé: Anthropologie des politiques de la vie*. Québec: Les Presses de l'Université Laval; Paris: Anthropos (Collection Sociétés, cultures et santé)

Keck Frédéric (2020). «Les Sentinelles des pandémies: Chasseurs de virus et observateurs d'oiseaux aux frontières de la chine éd. Zones sensibles.»

Sinoussi, Françoise Barré (2010). «Les épidémies, de la peste noire à la grippe A/ H1N1.» Broché.

الفلسفة والأدب:
بحث في الأسس الأنثروبولوجية

جمال لخلوفي
الكلية المتعددة التخصصات بسلوان ـ المغرب.

ملخص

يروم البحث إعادة النظر في أسس دراسة العلاقة بين الفلسفة والأدب، وذلك بالانطلاق من الأسس الأنثروبولوجية التي ينبني عليها الوجود الإنساني؛ فنجعل طرفَي العلاقة (الفلسفة والأدب) نتاجًا للمحاكاة، بوصفها الشكل الأنثروبولوجي الأولي والأساس في تفاعل الإنسان مع محيطه. ونروم تحقيق ذلك، من خلال الوقوف مع طبيعة الإنسان وأشكال تميّزه عن الكائنات الأخرى، ومظاهر تفاعله مع الواقع، التي تشكّل المحاكاة جوهرها، وهو موضوع العنصر **الأول**. أمّا في العنصر **الثاني**، فنتناول تحديد المستويات والمعاني التي أخذتها المحاكاة عبر أهمّ توظيفاتها منذ لحظة التأسيس، ونتائج هذه الأبعاد في صوغ التصوّرات عن طبيعة العلاقة بين الفلسفة والأدب. وفي العنصر **الثالث**، نقارب أدوات اشتغال هذه المحاكاة التي ترتبط بالخيال والمخيال.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة، الأدب، المحاكاة، الأنثروبولوجية، الخيال، المخيال.

Abstract

This research aims to study the relationship between philosophy and literature, based on the anthropological aspects of the human being. Thus, we aim to highlight this relationship, by making both of them a product of Mimesis, as an anthropological form in the interaction between man and his environment; We want to achieve this, by standing with human nature and forms that distinguish it from other beings, which is the theme of the first element. In the second, we deal with determining the levels and meanings that Mimesis has taken through its most important uses since the moment of establishment, and the results of these dimensions in the formulation of perceptions about the nature of the relationship between philosophy and literature. In the third element, we approach the tools of Mimesis, which relate to imagination and imaginary.

Key words: Philosophy, literature, simulation, anthropology, imagination and imaginary.

مقدمة

تواجهنا عند كلّ محاولة لدراسة العلاقة بين الفلسفة والأدب، أو عند التفكير في براديغم يؤطّر مختلف الجوانب المحيطة بها إشكاليةُ الموقع الذي ننطلق منه؛ فمقاربتها مفهوميًّا تجعلنا في قلب الفلسفة، أما تحليلها بلاغيًّا فيضعنا في صلب الأدب. وهما، على أيّ حال، مقاربتان لهما آفاقهما ونتائجهما. لكن المشكل يكمن في المركزية التي نمنحها لأحد طرفَي العلاقة. ومن هنا، نطرح السؤال: ألا يمكن وضع أسس مقاربة أو معالم براديغم يجعل طرفَي العلاقة على الدرجة نفسها؟

نعتقد أن أيّ محاولة لإعادة النظر في طبيعة هذه العلاقة تقتضي العودة إلى اللحظة التأسيسية لنشأتها، وهي اللحظة اليونانية المرتبطة بالتوتّرات، كما يصفها جون بيير فرنان (Jean ـ Pierre Vernant)، التي أدّت إلى انفصال الميثوس عن اللوغوس؛ فثنائية أدب/فلسفة مرتبطة بثنائية ميثوس/لوغوس لاتصالهما بعالمَي الخيال والحقيقة. وبذلك، كانت الثنائيتان السابقتان مرتبطتين بإشكالية المعرفة المتمثلة بالعلاقات المركبة بين الفكر والواقع والحقيقة. وقد ارتبطت هذه البداية بحضور المحاكاة (Mimesis)، بوصفها الأداة التي تمّ، من خلالها، مقاربة عناصر الإشكالية. ونعتقد أنّ فهمَ كامل أبعاد الانفصال يقتضي الوقوف مع معالم تشكّل العلاقة، وأيضًا الرجوع إلى ما قبل الفصل. وكلّما ابتعدنا في العودة، واجهنا البعد الأنثروبولوجي في وجود الإنسان، وهو ما يقودنا إلى الطبيعة الإنسانية وشكل وجودها وتفاعلها مع العالم، وهي نقطة الانطلاق التي نقترحها في فهم هذه العلاقة.

وهكذا، يستهدف البحث إبراز الأسس الأنثروبولوجية التي تؤسّس العلاقة بين الفلسفة والأدب، وذلك بجعل طرفي العلاقة نتاجًا للمحاكاة، بوصفها الشكل الأنثروبولوجي في تفاعل الإنسان مع محيطه؛ ونروم تحقيق ذلك، من خلال الوقوف مع طبيعة الإنسان وأشكال تميّزه عن الكائنات الأخرى، ومظاهر تفاعله مع الواقع، والتي تشكّل المحاكاةُ جوهرَها، وهو موضوع العنصر **الأول**. أمّا العنصر **الثاني**، فنتناول فيه تحديد المستويات والمعاني التي أخذتها المحاكاة عبر أهمّ توظيفاتها منذ لحظة التأسيس، ونتائج هذه الأبعاد في صياغة التصوّرات عن طبيعة العلاقة بين الفلسفة والأدب، كما نقارب الأشكال الجديدة في التعاطي مع هذا «المفهوم»[1]، وامتداداته داخل الدراسات المعاصرة خصوصًا في مجال الأنثروبولوجيا التاريخية والثقافية (بالوقوف مع أحد أعلامها كريستوف وولف Wulf Christoph)؛ فنعيد ترتيب العناصر كي نجعل من الذات، المتوارية خلف الثنائيات السابقة، أساسَ فهم هذه العلاقة، وذلك عبر التركيز على الفعل الإنساني بوصفه عمليات محاكاتية

(1) نستخدم كلمة مفهوم بشكل ابتدائي دون أن نعطيها أبعاد التحديد الفلسفي وإلا كنا نخالف المنطلق الذي بدأنا منه، وسنوضح هذا المسألة عبر الصفحات القادمة.

(Mimétiques Processus). وفي العنصر الثالث، نقارب أدوات اشتغال هذه المحاكاة والتي ترتبط بالخيال والمخيال. وبذلك، يمكن دراسة كلّ من الفلسفة والأدب بوصفهما نتاج هذا الفعل، والذي يكون مع الفلسفة في شكل كليات وتعميمات، ومع الأدب في شكل تفاصيل وأجزاء.

أولًا: الأسس الأنثروبولوجية في فهم العلاقة: وجود الإنسان وفاعليته

يتطلّب فهم الأبعاد التي تأخذها المحاكاة، كما نريد استخدامها، فهم الأسس الأنثروبولوجية التي تقوم عليها؛ إذ تنطلق الأنثروبولوجيا الفلسفية، كما تطوّرت في ألمانيا، من فرضية أساسية تقلب أسس التصوّرات السابقة: «إنّ الإنسان لا يختلف عن الحيوان بالعقل، بل الاختلاف عن الحيوان هو الذي أدى إلى نشأة العقل» (Ulive Schnell, 2007: 234)، والذي نقصد به القدرة على إنشاء عالم داخلي، أي مكان للعملية الرمزية، بما أدّى إلى التحرّر من المثيرات الخارجية. وقد كان تشكّل الحياة الداخلية مرحلة أساسية من أطوار تطوّر الكائن البشري (Ulive Schnell, 2007: 235). ويترتّب عن القبول بهذه الفرضية نتيجة حاسمة: إذا قلنا إنّ الإنسان يتميّز عن غيره من الحيوانات بالذكاء أو بالعقل، فستكون إمكانات فهم طبيعة هذا الإنسان جدّ محدودة، باعتبار التعالي الذي نمنحه لهذا العقل (Ulive Schnell, 2007: 177 ـ 178).

ومن أجل إظهار أبعاد هذه الرؤية، ننطلق من أطروحة شيلر (Sheler) الذي انتقد المواقف التي تجعل من الإنسان الحيوانَ الأكثر اكتمالًا؛ فيحدّده بالنقص أي بوصفه «كائنًا غير مكتفٍ (Être Insuffisant)»؛ بمعنى أنّه يولد غير مزوّد بالغرائز الضرورية والكافية لاستمراريته؛ إذ إنّه، وعلى عكس الحيوانات الأخرى، يولد قبل أن يكتمل (Herder, 1992: 127)، كما تظهر غرائزه ضعيفة إذا ما قابلناها ببقية الحيوانات. وكان من نتائج ذلك، أنّ معظم سلوكات الحيوان محدّدة مسبقًا، في حين يتمكّن الإنسان، بفضل النقص والتحرّر من الغرائز، من مجال حرية فعل واسعة (Wulf, 2013: 40). وهو موقف يتقاطع مع فرويد (Freud) وجيلن (Gehlen)، في القول إنّ محدودية الضوابط الغريزية المتحكمة في سلوكات الإنسان هي السبب في زيادة المحدّدات المكتسبة التي تميّزه عن غيره من الحيوانات؛ فلكي يستطيع الإنسان التصرّف بشكلٍ مقبول في الوضعيات والبنى الاجتماعية، عليه أن يعدّل بالكبت والتصعيد ما تتميّز به نوازعه من فائض طاقة (Wulf, 2013: 39).

وهكذا، منح هذا «النقص الإنسان جوانبَ من الاستقلالية عن شرطه العضوي، وأعطاه القدرة على اتخاذ قرارات تتجاوز مجرّد الاستجابة الشرطية لمثيرات العالم الخارجي

(Wulf, 2013: 39)؛ فمن خلال فعاليات الذاكرة، يختبر الأشياء على مستوى فردي، ثم يقوم بتنظيم قصده وأفعاله بناءً على هذه التجارب التي تصبح جزءًا من عالمه الداخلي الذي أدّى تطوّرُه إلى نشأة الروح[2]؛ فاستطاع الإنسان بذلك أن يتجاوز إكراهات الطبيعة، ويتكيّف مع محيطه (Wulf, 2013: 39)،كما استطاع أن يتحرّر من الارتباط المطلق بالمحيط، بفضل هذه القدرة على تحويل أشياء العالم الخارجي إلى موضوعات إدراك؛ فالإنسان يملك القدرة على استيعاب هذه الموضوعات على ما هي عليه، من دون حدٍّ مفروض نتيجة وساطة النوازع البيولوجية أو الأعضاء الحسية.

في مقابل شيلر، الذي حاول موضعة الإنسان داخل الإطار النظري للكائنات الحية، بالقول إنّ الروح هي الخاصية المميزة للإنسان، انتقد جيلن (Gehlen) هذا التوجّه نحو العالم الداخلي بوصفه غيرَ واعد. وبدل ذلك، اقترح نظرية يكون فيها فهم الطبيعة الإنسانية قائمًا على أسس ذاتية، وذلك بالاستفادة من خلفية نظرية تستقي مرجعيّتها من البراغماتية الأمريكية، فجعل من الفعل (Action) محور هذه النظرية (Wulf, 2013: 45 ـ 46)؛ فمن خلال صياغة السؤال عن كيفية استمرار حياة كائن مولود قبل الأوان (Ulive Schnell, 2007: 178)، يرى جيلن أنّ الإنسان يستطيع أن يتغلّب على النقص المقوّم للحياة الإنسانية من خلال العمل؛ إذ إنّ الإنسان لا يملك، مثلًا، أيّ سلاح بيولوجي للدفاع عن نفسه (Gehlen, 1988: 97 ـ 98)،كما هي الحال عند بقية الحيوانات الأقوى من الناحية المورفولوجية، وهو ما تطلّب تجاوزه من خلال أفعاله (Wulf, 2013: 46). غير أنّ هذا النقد كان مصحوبًا باستثمار أطروحة شيلر عن نقص الغرائز وفائض النوازع[3]، إذ يؤكّد أنّ الهوة الفاصلة بين المثير والاستجابة جعلت الإنسان قادرًا على أخذ مسافة عن ضغط المثيرات، بل وقادرًا على قول لا في مواجهتها، وهو ما دفع جيلن إلى استنتاج الدور المركزي الذي يؤدّيه التعلّم في حياة الإنسان (Gehlen, 1988: 48 ـ 49).

وعليه، لما كان الإنسان غير مقيّد بغرائز طبيعية، صار لزامًا عليه أن يطوّر ويتعلّم مخزونًا من السلوكات التي تمكّنه من مواجهة عالمٍ من التحفيزات المفرطة، التي لا يمكن مواجهتها ببرود أفعال انعكاسية (Impulsions Réflexes). وبهذا، يكون مفتاح فهم مقاربة جيلن، كما هي الحال مع شيلر، «حذف الغرائز (Suppression d'instincts) والانفتاح على العالم (L'ouverture au monde) الذي جعل الإنسان أمام بحر من المثيرات (Ulive Schnell, 2007: 179)، وهو ما دفعه إلى إيجاد مسافة تفصل هذه

(2) ترجمة لـ geist: العقل ـ الفكر في الاشتقاق اللغوي من الألمانية.

(3) «The essential character of the mind, according to Scheller, is its existential detachment, its independence from the organic. An intelligent being is no longer bound to its drives and environment, but rather is independent of these, or «world - open»»». (Gehlen, 1988: 15)

المثيرات عن الاستجابات الناتجة منها، باعتبار أنّ الإمكانات البيولوجية التي يملكها في مواجهة هذا الكم من المثيرات جدّ محدودة (Ulive Schnell, 2007: 179)، بوصفه، كما أسلفنا، الحيوان الأقلّ إرشادًا من حيث الموجّهات الغريزية (Non ـ fixé)، وهو ما يستدعي مجالًا آخر هو فاعليته أو أفعاله ((Actions (Wulf, 2013: 46)؛ وبالنظر إلى التهديدات المستمرة التي أحاطت به، احتاج الإنسان إلى حماية ثقافية ومؤسساتية وقواعد سلوك(4).

ومن النتائج المترتبة عن النقص في الغرائز القبلية المحدّدة لأفعال الإنسان، هامش الحرية الواسع الذي تمتّع به، وهو ما وفّر إمكانات برمجة الفعل كي يصبح وسيطًا وشحنة رمزية؛ فأعطى سلوكات الإنسان طابع اللامباشرة (Wulf, 2013: 46). كما صار ممكنًا السيطرة وتوجيه فائض الدوافع، وهو الأمر الذي تمّ من خلال الإمكانات التي وفّرتها الثقافة، وهو ما زاد من عمق هذا البعد اللامباشر في سلوكات الإنسان. كما دفع باتجاه الدور الأساس الذي قامت به اللغة في هذه العملية؛ فالنوازع تتجاوز صورتها عبر اللغة، فيصير الباطن مشكّلًا بواسطتها، وبتكوين عالم خارجي في الباطن، عالم مشكّل لغويًّا في الخيال، تصبح الحدود بين الخارج والباطن سالكة، فينتج إغناء للأحاسيس التي تزداد تنوّعًا وتميّزًا (Wulf, 2013: 50).

وترتبط هذه النظرة المتعلّقة بالاستقلالية عن المحيط بفكرة الانفتاح على العالم؛ فخلافًا للحيوان، الذي لا يمكن النظر إليه في استقلال عن محيطه لارتباطهما بسلسلة من الدورات الوظيفية، نجد أن إدراك الإنسان للمحيط يرتبط بانتظاراته ووجهات نظره؛ فعين الحطّاب، مثلًا، ترى في الغابة غير ما تراه عين السائح. وبهذا يمكن للإنسان أن يدرك المحيط نفسه بطرق عديدة، ويغيّر من انتظاراته وفق المجال الذي يوجد فيه. وبذلك، يكون الإنسان غير محدّد بمحيطه، وتكون حياته غير موجّهة بدوائر وظيفية مغلقة، وإنّما مفتوحة على دوائر أفعال. وهذا عند شيلر مرتبط بالفكر، بينما عند جيلن هو ثمرة بنية الإنسان البيولوجية الناقصة (Wulf, 2013: 51).

كنتيجة لهذه المسافة، «تنتج العديد من آفاق البحث التي ترتبط بتصوّر جيلن: نشأة العقل، وظهور اللغة وتدشين الإرادة والدافعية، وخاصة بناء ثقافة من أجل إرساء التجارب الرمزية في مقاربة العالم» (Ulive Schnell, 2007: 179 ـ 180)؛ فتكون نشأة العقل نتيجة لهذه الصيرورة الأنثروبولوجية وليست خاصية أساسية متعالية على الوجود الإنساني (Ulive Schnell, 2007: 234) . وتسعى الحياة الداخلية إلى بناء مكان للرمزية

(4) نلاحظ هنا أهمية هذا الاتجاه، حيث تصير المؤسسات والحياة الاجتماعية نتيجة لطبيعة الإنسان. بل يصير الفعل الإنساني ضرورة أنثروبولوجية من أجل البقاء.

التي من خلالها يتمّ الانفصال عن المثيرات اللحظية من أجل صوغ تصورات وإعادة توجيه سلوكاته تبعًا للدوافع التي يقوم الإنسان بتحديدها لذاته (Ulive Schnell, 2007: 235). وهكذا، تقودنا هذه الرؤية إلى نتيجة حاسمة؛ إنّ العقل والتفكير، ومختلف جوانب الحياة الداخلية هي نتيجة لطبيعة الإنسان الأنثروبولوجية، التي تضعنا أمام إمكانية فهم الكيفية التي يمكن أن تتطوّر بها هذه الحياة الداخلية في علاقتها بالعالم الخارجي.

يمكن الوقوف مع نتيجة أخرى أساسية، وهي أنّ النقص الابتدائي في التحديدات المسبقة للسلوكات الغريزية الضرورية للبقاء، دفع باتجاه حاجة الإنسان إلى تعلّم وتطوير وإبداع أنماط سلوك لإشباع حاجاته البيولوجية، الأمر الذي مكنّه من القدرة على التكيّف. وهو ما يمكن أن يفسّر اختلاف البيئات التي استطاع الإنسان أن يعيش داخلها، والتي امتدّت من المناطق المنبسطة إلى أعالي الجبال الشاهقة، ومن المناطق القطبية المتجمّدة، إلى المناطق الصحراوية القاحلة. كما يمكن أن توفّر إمكاناتٍ تفسيرٍ لتنوع العادات الغذائية. وهذه القدرة الكبيرة على التعلّم لها علاقة بالقدرة على استخدامٍ الرموز التي تصنع داخل العالم الداخلي (Beals and Hoijer, 1918: 221 ـ 227). وتقودنا مسألة التعلم إلى التساؤل عن طبيعته وشكله الأنثروبولوجي. فماذا نقصد بالتعلم؟ وكيف يكون ممكنًا؟

ثانيًا: المحاكاة: الشكل الأنثروبولوجي في تفاعل الإنسان مع المحيط

من خلال تتبّعنا لمسار تشكّل المحاكاة وتطوّرها، نسعى إلى استثمار غنى هذه الخاصية الأنثروبولوجية في فتح الآفاق بما يتلاءم مع الطبيعة الإنسانية المستعصية على التحديد الجامع المانع. ومنه، لن نسعى إلى بناء المفهوم بشكل متراتب يقودنا إلى شكلٍ نهائي نستخدمه في دراسة علاقة الفلسفة والأدب؛ فطريقة من هذا النوع غير مجدية للقبض على المحاكاة[5]، وتورّطنا في البعد الفلسفي في دراسة العلاقة، وهو ما أكّدنا ضرورةَ تجنّبه

(5) «La mimésis n'a pas une signification fixe et définitive. Le concept contient beaucoup de nuances dans sa signification (…). Le concept peut se rapporter à la relation entre réalité donnée et réalité représentée; dans ce cas, il désigne une relation de représentation. Il peut également désigner la » reproduction » de quelque chose qui n'est pas donnée, par exemple la représentation d'un mythe qui n'existe que dans cette forme, et pour lequel il n'existe pas de modèle. La mimésis possède ici une fonction constitutive pour le mythe. Egalement, dans le cas du symbole, il ne s'agit pas d'une relation d'imitation (…). Cela crée quelque chose de propre en soi qui ne peut pas être expliqué par la référence à quelque chose de déjà existant, mais qui renvoie à un tout qui va plus loin que le symbole en lui - même». (Wulf, 2002: 1051).

منذ البداية. ما نقترحه، هو التوقّف مع المفهوم كما تمّ توظيفه، من دون أن يستلزم ذلك علاقاتٍ محدّدة مسبقًا بين التحديدات؛ إذ نعمد إلى تحديد المحاكاة في حركة بين الفلسفة والأدب، مع الانفتاح على ميادين العلوم الإنسانية الأخرى.

من أجل أن نفهم تطوّر «المحاكاة»، ترتدّ بنا السبل قصصًا إلى لحظة يونانية أساسية هي لحظة أفلاطون؛ إذ كان تأثيره كبيرًا في المنحى الذي أخذه المصطلح عبر تاريخه، مع ضرورة التشديد على دور ترجمة نصوصه في تحديد معنى معيّن وإهمال أبعاد أخرى(6). ومن أجل توضيح هذه الأبعاد، لا بدّ من الأخذ في الحسبان الحقيقة في فهم المصطلح من جهة، وفهم أبعاد علاقة الفلسفة بالأدب من جهة ثانية. وهكذا، ترتبط المسألة عنده بضرورة التعاطي مع الحقيقة؛ فلا يمكن إدراك آفاق التحديد إذا عزلناه عمّا هو حقيقي. هناك غاية، عند أفلاطون، يتّجه إليها التعريف، وتعطي القيمة انطلاقًا منه سواء بالإيجاب أو السلب. وعليه، تأخذ المحاكاة في الفصل الثالث من كتاب الجمهورية وظيفةً تربوية تكون صالحة ومرغوبة بما يمكن اعتمادها في تربية النشء. لكنّها عند الرغبة في تكوين حراس المدينة تكون سلبية وجب استبعادُها. وقد كان لترجمة نصوص أفلاطون دور في توسيع هذا المعنى السلبي وتواري الأبعاد الأخرى للمفهوم، الذي تجسّد أساسًا في ترجمة المحاكاة (Mimesis) بالتقليد (Imitation). وفي هذا الإطار، نصبح ضحية ترجمة سيئة للفظ، لا تأخذ في الحسبان تعقيداته التي تظهر عندما نقارن بين طبيعة المفهوم والقيمة التي يأخذها في فكر أفلاطون بين الكتاب الثالث والعاشر من الجمهورية؛ ففي الأوّل تظهر المحاكاة مرتبطة ببنية التعلّم والسرد، وفي الثاني يتمّ التركيز على علاقتها بالعمل الفني (Ulive Schnell, 2007: 273).

هذا الموقف يأخذ موقعه ضمن مجال بنية أفكار أفلاطون؛ فالمحاكاة ترتبط عنده بالفن ذي الصلة الوثيقة بمجال الميثوس، في حين أنّ الحقيقة هي مجال اللوغوس. ونجد أنّ موقفه من الميثوس مشابه لموقفه من المحاكاة؛ فعلى الرغم من مواجهته ورفضه لها، فإنّه وظفها في سياق تعليمي، كما هي الحال بالنسبة إلى أسطورة الكهف الشهيرة. هذه الازدواجية التي تحفّ لفظ المحاكاة (معنى سلبي/معنى إيجابي)، ضرورية في فهم الحركية

---

(6) «Car lorsque nous parlions de la difficulté à le cerner, nous faisions référence à la *fermeture* dangereuse qu'il peut expérimenter, genre *pharmakon,* que nous voudrions à tout prix éviter. D'ailleurs, si le concept n'a pas trouvé sa place dans la philosophie et commence récemment à être appelé «mimésis» - il était camouflé dans d'autres lectures (chez Ricœur, Deleuze et George Steiner, par exemple) - , c'est dû à l'opposition dont il a été victime historiquement. Dans la traduction de «La République» de chez Flammarion, nous ne trouvons aucune référence à la «mimésis», ayant été traduit par «imitation» à chaque fois». (Ulive Schnell, 2007: 272).

التي يتمتّع بها المفهوم. وهكذا، بتحديده للفن بوصفه محاكاة (Mimesis)، صار مبتعدًا من عالم الحقيقة الأفلاطوني، لأنه تقليد لمحاكاة أخرى تقترب من هذا العالم. بهذا المعنى تكون المحاكاة سلبية عندما تكون تقليدًا يبتعد من الحقيقة، أي عندما تتضمّن رغبةً في التدليس على الناس، وخلط الأشياء عليهم بما يشكّل تهديدًا لهم. وهو السبب في رفضها عندما يتعلّق الأمر بتربية حرّاس المدينة الفاضلة وتكوينهم. أمّا الفلسفة (مجال اللوغوس)، فهي تجسّد الجميل، وتستطيع أن تقود الأفكار إلى الوجود الحقيقي؛ فلمعرفة الجميل يتوجّب ترك مجال الفن، والمحاكاة بوصفها نسخة عن نسخة، وذلك حتى نتمكّن من التوجه إلى عالم المثل الحقيقي مستودع الجمال (Platon, 1950: 741). أمّا الفنان، فلا يعدو عمله أن يكون تقليدًا لما يعمله الآخرون (Platon, 1950: 1208). وعليه، يقدّم أفلاطون المحاكاة بوصفها تغييرًا وخلقًا للتشابهات وإنتاجًا للمظاهر والوهم (Gebauer and Wulf, 1995: 25). وهذه المعاني مرتبطة أساسًا بكتاب الجمهورية؛ إذ إنّه قبل ذلك، كانت لهذا اللفظ، عنده، معاني تقليد مجازي وتقليد فعل شخص آخر، لكن التركيز في الجمهورية ارتبط بالشعر وبالتعلّم بوصفها سيرورات محاكاتية (Gebauer and Wulf, 1995: 33).

ومع أرسطو، تتغيّر زاوية النظر، وتصير مسألة الاقتراب أو الابتعاد من الحقيقة غير حاضرة كما هو شأن معلّمه (Woodruff, 2007: 290) ؛ فالمحاكاة سيرورة تهدف إلى بناء تمثيل حسّي للحقيقة. وبهذا يقترب الفنّ من الفلسفة؛ فالتراجيديا الجيّدة هي نظام أحداث تحاكي فعلًا (Action)، بأن تحتفظ بسماته الأساسية التي يتمّ تثمينها من خلال حبكة القصة. وبذلك، تكون الأعمال الفنية تنظيمًا وتثمينًا لحقيقة معيشة بكيفية غير واضحة ومشوّشة. وهكذا، تنطلق المحاكاة الفنية، عند أرسطو، من الواقع من أجل إظهار حقيقةٍ ما. وانسجامًا مع خلفيات المعلّم الأوّل، يظهر العمل الفني أنّ الإنسان كائن بالفعل وكائن بالقوة، أي منفتح على مجموعة من الإمكانات. وعليه، نجد ابتعادًا من الإطار الأفلاطوني المرتبط بالحقيقة؛ فما يسعى إليه، أساسًا، هو تحديد سيرورات المحاكاة في الإنتاجات الفنية (Woodruff, 2007: 290)، وتصير معه الرغبة في خداع المتلقي غير سلبية بل مطلوبة في تحقيق فاعلية العمل الفني (Ulive Schnell, 2007: 290).

يرتبط العمل الفني عند أرسطو بمقاربة حقيقة يمكن تخيّلها (Ulive Schnell, 2007: 290 ـ 291)؛ فالمهمّ هو قدرة الفنّان على إقناع الجمهور بأنّ ما يقدّمه قابلٌ للتصديق، حتى لو كانت الحقيقة غير ممكنة من الناحية الواقعية. وبذلك، تكون الصورة المستحيلة القادرة على إقناع الجمهور أفضل من صورة واقعية عاجزة عن ذلك. ويرتبط الرهان بمحاكاة الأفعال، وإيقاظ مختلف حالات النفس عند المشاهد. لذلك، يهدف الشاعر إلى إقناع المتلقي بأن الأحداث التي يتمّ أداؤها حدثت أو يمكن أن تحدث، على الرغم من استحالتها من الناحية الواقعية (Ulive Schnell, 2007: 291)؛ إذ إنّ الهدف ليس الوصول إلى حقيقة مفارقة لطبيعة العمل الفني، بل توجد داخله وبالتوازي

معه. وهكذا، ترتبط المحاكاة، هنا، بأبعاد أخرى من مظاهر الحقيقة والطبيعة الإنسانية، حيث يجد الخيال مكانًا له في صياغة الإمكانات التي يتطلّب أن تحاكي الواقع، بمعنى أن تخلقه وتجعله ممكنًا.

في مجال الأدب، عانى تاريخ المحاكاة، كما أسلفنا، القراءة السيئة لأفلاطون والترجمة غير السليمة لها. كما عرف تاريخ الفن أثرًا للازدواجية المحاكاتية السابقة وذلك من خلال التقسيم والفصل بين الأدب الخيالي الذي لا يمثل الواقع، وبقية الأنواع الأدبية التي ترتبط بعلاقة خاصّة مع هذا الواقع من خلال تجسيده وإعادة تمثيله (Ulive Schnell, 2007: 312 ـ 313). وقد أدّى هذا، إلى تصوّر للمحاكاة كسيرورة انتقائية تتأسّس على القرب من الحقيقة، بحيث لا تكون الأشياء حقيقية، وإنّما تظهر على أنّها كذلك. وهذه الحركية بين النموذج والإنتاج الأدبي الخيالي هي المعتمدة، عادة، في تقييم القدرة الخلّاقة للكاتب والقول بمدى عبقريته (Ulive Schnell, 2007: 313). وترتبط هذه الرغبة في استبعاد الأدب الخيالي، من خلفية التصوّرات التي تطوّرت في الحضارة الغربية في موقفها من الأسطورة، بالنظر إلى العلاقات التي تربط هذا النوع من الأدب بالأسطورة[7]. هذا الارتباط الميكانيكي بين الأدب والواقع، ضمن إطار هذه التصوّرات، جعلت نماذج أنماط كتابة مثل الخيالية خارج مجال الأدب، لأنّها لا تدخل في نطاق هذا التحديد الذي يرى في الواقع أساسًا للحكم على الأشياء. وبهذا يظهر أثر ترجمة المحاكاة بالتقليد (Imitation)، في الحصر الذي خضع له غنى المفهوم في بُعدٍ واحد يهمّ حركة تمثيل تربط بين النص والواقع، وهو ما كان له تجلّيات على طبيعة تصوّر الأعمال الأدبية اللاحقة[8]، والتي كان استبعاد الأدب الخيالي إحداها[9].

في مقابل هذه التصوّرات التي عرفها تاريخ المحاكاة في الفنّ ومدارسه النقدية، التي يمكن الرجوع لكتاب إريك أورباخ (Auerbach, 2013) للتفصيل فيها، ظهرت توجّهات أخرى تحاول الانسلاخ من إرث العلاقة الميكانيكية مع الواقع، من خلال مساعي التحرّر من التراتبية التي فرضتها كتابات أفلاطون. وقد انطلقت هذه الرغبة من محاولة تجاوز معنى التقليد الذي ارتبط بالعمل الأدبي، وبخاصّة من خلال الأعمال الدينية التي اهتمت

(7) «Classical philosophers tore a hole in western critical consciousness when they established their negative attitude toward their traditional mythology, which hardened through changes in culture to a general distrust of fantasy». (Hume, 1984: xii).

(8) «Nonetheless, it is an astonishing tribute to the eloquence and rigor of Plato and Aristotle as originators of western critical theory that most subsequent critics have assumed mimetic representation to be the essential relationship between text and the real world». (Hume, 1984: 5).

(9) «The recent theorists assume, along with Plato and Aristotle that the essential impulse behind literature is mimetic, and that fantasy is therefore a separable, peripheral phenomenon. Viewing fantasy as separable and secondary has led these critics to try to create exclusive definitions» (Hume, 1984: 8).

بحياة المسيح، وبأعمال عصر النهضة، والتي تمّ فيها القطع مع الخطّ الفاصل بين المحاكاة والأدوات الأخرى في إدراك الحقيقة (Auerbach, 2013: 306).

نقلة نوعية أساسية في حركية تخليص المحاكاة من الجوانب السلبية التي ارتبطت بها عبر تاريخها، تلك التي حاولت الرجوع بها إلى أبعادها الأنثروبولوجية؛ فالرغبة في فهم دورها في الفن، عادت بسومفيل (Somville) مرّة أخرى إلى اليونان، حيث كانت المحاكاة موجودة قبل تحديدات أفلاطون وأرسطو، والذي تجلّى عملهما الأساس في مفهمته (Conceptualisation)، أي صياغة مفهوم يرتبط بفاعلية كانت موجودة منذ محاولات الإنسان البدائي «الفنية» على جدران المغارات[10]. وهذا البعد الأنثروبولوجي، هو العنصر الغائب في أعمال معظم المنظّرين للفن، حتى أولئك الذي لجأوا إلى هذا المفهوم في مقاربتهم التحليلية. حيث تظهر كعامل في توجيه الإنسان داخل عالم يفتقد فيه، كما أسلفنا، غرائز موجهة لسلوكه؛ وهذا البعد الأنثروبولوجي (المحاكاة) يوجد داخل الفجوة، بين العالم الخارجي وبناء العالم الداخلي الذي تحدّث عنه جيلن، والذي يتكفّل بتوجيه أفعال الإنسان المرتبط بغياب الغرائز.

وتظهر المحاكاة في البعد الأنثروبولوجي كخاصية فطرية في توجيه أفعال الإنسان وتحديدها (Somville, 1979: 319)، وبهذا المعنى استخدمها كريستوف وولف في أبحاثه المعاصرة في دراسة سلوكات الأطفال، وتعبيرات الجسد وغيرها من مظاهر الثقافة، وتغطّي أبعادًا مختلفة من الإنسان بإظهار فاعليته؛ فمفهوم «المحاكاة» بوصفه متعدّد الأبعاد[11]، يرتبط بالأبعاد النفسية والثقافية[12]، وهو فعل إنساني أساسي به يتفاعل الفرد مع العالم المحيط به[13]، كما أنّه فعل متبادل[14]، يرتبط بالواقع كما يرتبط بعناصر الإبداع[15].

---

(10) «Parler de mimésis et interroger le statut de la représentation nous renvoie à l'ancienne Grèce comme à l'une des focales possibles, et provisoirement imposée par le lexique, d'une vaste ellipse dont la boucle nous entraîne bien plus haut. (…) Toute l'histoire des arts plastiques, dans les manifestations qui nous en sont connues, relèverait ainsi d'une même galaxie : celle de la représentation». (Somville, 1979: 8).

(11) «Nor can anyone translation account for the range of attitudes mimesis evokes. Mimesis is always double, at once good and bad, natural and unnatural, necessary and dispensable» (Potolsky, 2006: 2).

(12) «Because the effectiveness of this simulation depends in large part upon our particular beliefs about and ways of knowing the world, it is inextricably bound up with mind and culture. If the first idea is true, art is like a mirror turned to the world. If the second idea is true, it is like a mirror implicitly turned to the spectator and his or her beliefs. In neither case, however, can we think about mimesis without some reference to human psychology or culture.» (Potolsky, 2006: 4).

(13) «For many twentieth - century figures, mimesis is a primary human activity, not a secondary and derivative repetition of something else». (Potolsky, 2006: 9).

(14) «Adults also tend to imitate children as much as children imitate adults.» (Potolsky, 2006: 3).

(15) «…elles - mêmes le modèle copié et la création ajoutée. C'est notamment à cause de cela que nous ne pouvons pas réifier le concept comme quelque chose de statique, qui serve comme

كما يمكن أن نتلمّس حضور المحاكاة في مختلف المظاهر الإنسانية؛ إذ يحضر المفهوم عند فرويد في عملية البناء النفسي وتشكّل الشخصية؛ فالصراع الأوديبي يجعل الطفل يدخل في منافسة، تأخذ هنا شكل محاكاة شعورية، مع الوالد من الجنس نفسه، وعندما تنجح المحاكاة، تؤدّي بالولد إلى الذكورة، وبالبنت إلى الأنوثة. كما نجد عند فيكوتسكي (Lev Vygotsky) في نظريته في النمو المعرفي، أنّ الطفل يبني، في السياق الاجتماعي، المعارف الذهنية العليا من خلال عملية المحاكاة. وتأخذ المحاكاة مع مرسيا إلياد (Mircea Eliade) أبعادًا أسطورية، حين تعمل وفق آلية العود الأبدي (L'éternel Retour)[16].

في ختام هذا العنصر، يمكن أن نجمل أهم ما توصّلنا إليه بخصوص المحاكاة؛ إذ وجدنا أنّها غنيّة بأبعادها المتعدّدة، وثنائياتها الثاوية، وتقابلاتها بل وحتّى تناقضاتها من قبيل تقليد/ إبداع؛ وهي، أيضًا، سابقة على لحظة انفصال الفلسفة والأدب، وتعدّدت معانيها بعد هذا الانفصال، بحيث نَهَلَ كلُّ فيلسوف أو مفكر أو أديب أو عالم نفس من أحد هذه الأبعاد، لكن المحاكاة أيضًا سابقة على اللحظة اليونانية التي شهدت الفصل، فكانت خاصية أنثروبولوجية، بل أولى هذه الخصائص التي تفاعل الإنسان من خلالها مع المحيط، وشكّلت الواسطة بين عالميه الداخلي والخارجي، بما أغناهما معًا على السواء، وهذا الغنى الدلالي يمتدّ إلى أدوات الاشتغال والفعل، التي نجد داخلها معاني متداخلة ومتقابلة من قبيل: الفردي/الجماعي، والعام/الخاص، والخيال/المخيال، والمنطق/الوهم والخيال.

ثالثًا: أدوات اشتغال المحاكاة: الخيال والمخيال

ارتبطت نشأة الحياة الداخلية، كما وجدنا في الفقرات السابقة، بظهور اللغة والفكر والخيال، وهي الأدوات الأساسية في فعل المحاكاة التي نريد إظهار فعلها في الفلسفة والأدب. وذلك عبر التساؤل عن الكيفية التي تعمل بها، في سيرورتها وجدلية اشتغالها بين داخل الإنسان وحياته النفسية، وبين عالمه الموضوعي الخارجي. فلمّا كانت الحياة الداخلية هي مجال الفاعلية الرمزية أو البرزخ الذي يلتقي فيه العالمان الداخلي والخارجي،

---

modèle ou comme directeur de l'imitation, car la «mimésis » est plus que simple imitation, mais aussi elle est plus que simple «création » basé sur une idée, un modèle ou un mythe». (Ulive Schnell, 2007: 268).

(16) «حين ندرس المجتمعات التقليدية تستوقفنا هذه السمة: رفض الزمن الحسي التاريخي من قبل هذه المجتمعات، وحنينها إلى العودة دوريًّا إلى زمن الأصول الميطيقية (Mythique)، إلى «الزمان الكبير». فالمعنى والوظيفة لما دعوناه ب «النماذج والتكرار» يتكشّفان عندما نقف على ما ترمي إليه هذه المجتمعات عندما كانت ترفض الزمن الحسي، وتقاوم كل محاولة «تاريخية» مستقلة يراد منها الدخول في تاريخ لا يحكمه نظام النماذج البدئية Archétypes». (إلياد، 1987 : 8).

ويستحيل كلٌّ واحد منهما إلى الآخر، وكانت المحاكاة التي هي أساس هذه الفاعلية، ترتبط بصياغة تصوّرات تستقي شكلها من الإنسان ومن عالمه الخارجي، حيث يصبح التعامل مع مخيّلة الإنسان، كفضاء لهذا الفعل، أساسيًّا في محاولات فهم هذه الفاعلية؛ فيصير من اللازم الوقوف مع كيفية تحديد الصورة والخيال والمخيال والرمز، بوصفها آليات ألمحنا إليها عبر الصفحات السابقة، وذلك كلّما قاربنا جانبًا من جوانب المحاكاة.

تعمل المحاكاة من خلال الخيال عبر أفعال الربط بين الأشياء، وبخاصة بين الصور الذهنية؛ إذ تحيل المعاني المتداخلة للزوج صورة ـ خيال على التمثّل، والرسم، وصورة شخص أو شيء ما، كما تتضمّن معاني الشبح (Ernout et Meillet, 2001: 309). ونجد بين ثنايا هذه المعاني المختلفة، الإشارة الدائمة إلى وجود علاقة: رابطة بين شيئين، وهذا المعنى موجود في الأصل اليوناني الذي يحيل على معاني الشبه (وهو معنى من معاني التوهّم)، ثمّ معنى التمثيل (Ernout et Meillet, 2001: 309). وبهذا يحيل الفعل المتضمّن إلى معنى البحث عن إعادة إنتاج صور، ومعنى التقليد[17]، وترتبط مختلف هذه المعاني بقوة نفسية أو عقلية[18]. وهكذا، تعمل المحاكاة عبر الخيال من خلال آليّتين؛ **الأولى لها** علاقة بالصورة (ويرتبط بها التصوّر، التمثّل، الرسم، ..) **والثانية** بالفعل (الرابطة، المقارنة، إعادة الإنتاج، التقليد..).

وهو ما نجد صدى له عند الفلاسفة؛ فمع أفلاطون، تتبلور معاني الربط والإعادة والاستعادة والتقليد، كما وجدنا سابقًا، من خلال المحاكاة، حيث تكون الصورة مرتبطة بعالم الأفكار من خلال الفعل الذي يربط الأيقونة أو الأيدولة بالمثال، في حين ذهب أرسطو، إلى أنّ الخيال طاقةٌ تربط قوى النفس الحسية بقواها العقلية (النحال، 2000 : 81). وأقام اسبينوزا (Spinoza) رابطةً بين الخيال والرغبة (Védrine, 1979: 66). ثمّ أخذ الخيال مع كانط بُعدًا معرفيًّا متعاليًا جعل منه شرطًا سابقًا على كل معرفة، من خلال عملية الربط (Kant, 1976: 153).

وإذا كان فعل الخيال يرتبط أساسًا بفعل المحاكاة في بعدها الفردي، فإن أبعاد اشتغالها الاجتماعية ترتبط بالمخيال، الذي يأخذ بعدًا زمنيًّا، عند بعض المؤرّخين، من خلال ارتباطه بالثقافة، وبعدًا جمعيًّا، مع كارل كوستاف يونغ (Carl Gustav Jung)، في دلالته على النماذج الأصلية (Les archétypes) (Vievard, 2012 : 2)، أو كليهما مع من حاول الجمع

---

(17) Imago suppose peut être un verbe a radical *im - , dont il serait dérive comme uoragoest derive de uoro, sans doute par l’intermédiaire de uorax. De ce verbe existe le fréquentatif: imitoraris(et imita chez les archaïques): chercher à reproduire l’image, imiter» (Ernout et Meillet, 2001: 309).

(18) <http://www.larousse.fr> (20 octobre 2015).

بين هذين البعدين (Vievard, 2012 : 5)؛ إذ يقبل جلبير دوران، مثلًا، فكرة النماذج الأصلية لكنّه يستبعد البعد الوراثي فيها؛ فالمخيال هو متحف الصور الذي يمكن أن نجد صداه في النواتج الثقافية (Durand, 1999: 28)، ويتحدّد من خلال التفاعل بين الذات والواقع التاريخي الذي توجد فيه (Durand, 1963: 31)؛ فتعمل كلّ ثقافة على صياغة رموزها الخاصة انطلاقًا من تحيين نماذجها على شكل رموز، في إطار العلاقة مع الواقع الثقافي الذي تنتمي إليه (Brehm, 2008: 32 ـ 33). وبذلك، يرتبط المخيال بالبعد الجماعي في مقابل الخيال ذي الطابع الفردي[19]؛ فيكون بذلك بعدًا مشتركًا سابقًا على الوجود الفردي (Giust ـ Desprairies, 2007: 92)، ويتحدّد بوصفه منظومة دلالية تمنح المعنى إلى أفعال الناس ووجودهم (Giust ـ Desprairies, 2007: 94)، لكنّ المخيال، أيضًا، عامل دفع وتحديد لهذه الأفعال وأشكال ممارساتها (Giust ـ Desprairies, 2007: 93). كما أنّه اسمٌ جامع لتعدّد مزدوج (Chouteau et Viévard, 2006 : 17)؛ تعدّد على مستوى المخيالات، وتعدّد على مستوى العناصر المكوّنة لكلّ مخيال على حدة (Wuneburger, 2011 : 14). وتشكّل العناصر المختلفة «تمثلات مشتركة تكوّن شيفرة ثقافية» (Vievard, 2012: 3)، يعمل الإنسان بواسطتها داخل محيطه الاجتماعي من أجل تلبية حاجاته.

وهكذا، «يؤسِّس المخيال الاجتماعي، في اللغة ومن خلالها، الشروط الأساسية لوجوده الثقافي والتاريخي من خلال إنتاج ـ وإعادة إنتاج ـ الدلالات الاجتماعية الخيالية المكونة للإطار الرمزي لمجتمع معيّن بوصفه شكلًا وجوديًّا خاصًّا» (Noury, 2011: 12). ومن ثمّ، يتحدّد المخيال بالبعد الجمعي، ويتضمّن مجموع التصورات والأساطير والمعتقدات والرموز المؤسسة لهوية الجماعة، ويسهم كلّ من الخيال والإدراك، في بناء المخيال، من هنا عموميته في مقابل الخيال[20]. ولا بدّ أن نشير إلى أن هذه القدرة غير المحدّدة التي يملكها الخيال في الربط بين الأشياء (قدرة إدراكية، معرفية، رغبة...) تجد قوتها وفاعليتها في مفهوم الرموز (gr.symbolon)، التي هي أساس تشكل الخيال والمخيال.

وعليه، ليس المهمّ أن يكون الشيءُ حقيقيًّا أو خياليًّا، لكن المهمّ، هو طبيعة العلاقة التي تربط الذات بالواقع من خلال فعل الخيال. وهذا الفعل هو حركة وفاعلية تغيّر وتشوّه الصور[21]؛ فالخيال، بحسب باشلار، هو قدرة على خلق حقيقة فريدة من نوعها

(19) وهذا ما أكّده كاستورياديس الذي ربط المخيال بالبعد الاجتماعي والمؤسساتي (Castoriadis, 2002 : 20).

(20) مع ضرورة التشديد على أنّ الفصل بينهما هو منهجي فقط.

(21) «On veut toujours que l'imagination soit la faculté de former les images. Or elle est plutôt la faculté de déformer les images fournies par la perception, elle est surtout la faculté de nous libérer des images premières, de changer les images. S'il n'y a pas changement d'images, il n'y a pas imagination, il n'y a pas d'action imageante. Si une image présente ne fait pas penser à une

(Brehm, 2008: 28)، «فما نتخيّله يحكم ما نتصوّره» (Bachelard, 1965: 63).. لذلك، فإنّ دراسة الخيال والمخيال خطوة ضرورية في فهم المحاكاة ومعاني الربط التي تأخذها. وقد انطلقنا في مسعانا إلى مقاربة المخيال من التحديد المفاهيمي لارتباطات اللفظ واشتقاقاته؛ فحدّدنا الخيال بوصفه رابطة أو قدرة على إقامة علاقات بين الأشياء المختلفة الطبيعة، في ما كان المخيال ذاكرة جماعية من التصوّرات والصور والتمثلات التي تحكم نظرة جماعة ما إلى العالم والتاريخ وشروط عيشها التي تحكم معرفتها وممارساتها الاجتماعية، وهي عناصر أساس عمل الفلسفة والفن (الأدب) على حدّ سواء.

وإذا كان لنا أن نحاول تنزيل الأفكار السابقة على الواقع الفلسفي والأدبي العربي المعاصر، فإنّ الأمر يحتاج إلى دراسة خاصة ومتأنية، ومع ذلك يمكن تقديم عناصر ممهّدة؛ ففي المجال الفلسفي والفكري، تعدّ محاولات محمد عابد الجابري محاكاةً للتيار العقلاني في الفلسفة الإسلامية، الذي يمتدّ من المعتزلة إلى الرشدية. كما يمكن ملاحظة محاكاته دراسة نقد العقل السياسي لريجيس دوبري (Debray, 1981) ، حيث استلهم وحاكى مفاهيم أخذها من التراث الثقافي العربي (العقيدة والغنيمة والقبيلة)، وعمل على تطويرها كي تناسب الموضوع الذي حاول مقاربته، والمتمثّل بفهم محدّدات اشتغال العقل السياسي العربي، وهو ما أضفى أصالة على العمل. أمّا في المجال الأدبي، فقد تكون دراسة أعمال مغاربة المهجر من أمثال الطاهر بن جلون، بتحليل الكيفية التي جمعت أعماله ثراء ثقافتين في قالب إبداعي حاول محاكاة الأساليب الأدبية للفرنسية، داخل إطار ثقافي يجد جذوره في المجتمع المغربي.

كما يمكن رصد تطوّر الشعر العربي بعد انفتاحه على الثقافة الغربية، والكيفية التي عملت بها المحاكاة على إخراج إنتاجٍ يستلهم النماذج الشعرية الغربية، ويبدع قصيدة تنتمي لثقافتها. وقد تباينت طبيعة هذه المحاكاة بتباين الأطر التي تحرّك فيها الشعراء، والرهانات التي انخرطوا فيها؛ فقام المدافعون عن التراث بمحاولات الإبقاء وإحياء النموذج الشعري الذي ساد طيلة قرون؛ فأحمد شوقي ومحمود سامي البارودي[22]، مثلا، كانا يريان أنّ الإبداع لا يمكن أن يكون إلا بمحاكاة القدماء؛ ليس فقط في أساليب إبداعهم، وإنّما أيضًا في القيم التي دافعوا عنها. وإطلاق صفة التقليد على أمثال هذين الشاعرين، بوصفهما

---

image absente, si une image occasionnelle ne détermine pas une prodigalité d'images aberrantes, il n'y a pas d'imagination. Il y aperception, souvenir d'une perception, mémoire familière, habitude des couleurs et des formes». (Bachelard, 1965: 7).

(22) مثلًا قصيدة البارودي التي مطلعها:

ردا الصبا بعد شيب اللمة الغزل ... وراح بالجد ما يأتي به الهزل

تحاكي نموذج الفروسية عند الشاعر العباسي أبو فراس الحمداني، وفق رؤية إبداعية مجددة.

أنّهما كانا يحاكيان قصائد أبي تمام والمتنبي[23] وأبي فراس الحمداني من شعراء العصر العباسي، لا يعكس بأيّ حال من الأحوال الجوانب الإبداعية التي تضمّنتها أعمالهم. وهكذا، تأخذ المحاكاة مع شوقي والبارودي معنى استحضار النماذج وتقليدها بغية بعثها وإحيائها[24]. ومع الشعر الحر، كما تقول نازك الملائكة، احتوت هذه المحاكاة على رغبة الشاعر في التفرّد والاستقلال والإبداع (الملائكة، 1962 : 42 ـ 43)، بينما تأثرت مع أدونيس بتيّارات فلسفة ما بعد الحداثة (أدونيس، 1971 : 4)؛ فنجد فيها أثر تفكيك جاك ديريدا وهدم مارتن هايدغر[25]. كما يمكن أن نتتبّع آثار محاكاة بدر شاكر السياب، وصلاح عبد الصبور، وخليل حاوي، ومحمود درويش، وأمل دنقل، الكثير من نصوص الكتاب المقدس.

كما أنّ تأثير التيارات الفلسفية السائدة في مرحلة معيّنة، أو التي تلهم شاعرًا محددًا تجد طريقها إلى شعره[26]؛ ففي قصيدة المواكب لجبران خليل جبران محاكاة للاتجاه الرومانسي في الأدب الذي ساد أوروبا في تلك الحقبة، وهي قصيدة يمكن أن تشكّل مدخلًا لدراسة بعض أبعاد فعل المحاكاة بتعقيداته وتشابكاته كما حاولنا التأصيل لها؛ فبالنظر إلى الطابع المتداخل لشخصية جبران وسيرته، سواء بيئة نشأته أو هجراته وتكوينه متعدد الروافد، فقد شكّل أرضية لتداخل المحاكاة بما هي تقليد وإبداع؛ فمن حيث الشكل، كانت هذه القصيدة محافظة (تقليد) على الأوزان الكلاسيكية، على الرغم من مقابلتها بين وزنين شعريين، كانا يرمزان إلى تقابل رؤيتين للحياة. وإن كانت الرومانسية لها انعكاس على الدلالات، إلا أنّها ترافقت مع نقد اجتماعي يجد أسسه في فلسفة وجودية تعود إلى ما يسمّى حالة الطبيعة. وهنا نفهم، على نحوٍ مختلف، موقف جبران من الخير والشر؛ إذ إنّ ما ينتقده هو الطابع الاجتماعي لهذه الثنائية؛ فكلّ من الخير والشر ليس فعلًا أصيلًا، وإنما

---

(23) مثلا قصيدة شوقي:

الله أكبر كم في الفتح من عجب   يا خالد الترك جدد خالد العرب

تحاكي قصيدة أبي تمام:

السيف أصدق أنباء من الكتب   في حده الحد بين الجد واللعب.

(24) «ولكن العودة إلى الماضي لم تقدر على التخلص من أثر الذات الكاتبة، في استيقاظ إحساسها بعدم التوافق بين حاضرها وماضيها أساسًا، مهما كان شحوب هذا الأثر». (بنيس، 2001: ج 1، ص 71).

(25) «الشعر هو، بالطبيعة، شعر نقد وهدم ورفض، إنه شعر تطلعي، تجاوزي وليس شعرًا تبشيريًا وثوقيًا. ومن هنا لا يمكن أن يكون إلى جانب ما هو راهن وموروث، أو إلى جانب النظام أيًا كان. من هنا، كذلك، لا يمكن ربط القيمة الشعرية بمدى الانتشار الجماهيري، بل بمدى القدرة على خلق حساسية جديدة، وقيم جمالية جديدة. أي مدى القدرة على زلزلة الأشكال والمعاني الموروثة، وفتح الآفاق لأشكال ومعان جديدة، وقيم جمالية جديدة» (أدونيس، 221 :1971).

(26) «إنّ مفهوم الحياة، لدى الرومانسيين العرب بالإجمال، كان محملًا ببذرة نتشوية، فيما هو لدى يوسف الخال مؤطر بنزعة نفعية» (بنيس، 2001، ج 3، ص 38).

هو مرتبط بالقسر الاجتماعي. وهكذا يكون تمجيد الغاب حنينًا للفطرة الإنسانية في مقابل تعقيدات المدنية، وهو ما يحاكي الأبعاد الصوفية للفلسفات الشرقية القديمة[27].

خاتمة: حصيلة وآفاق

تعدّ العناصر السابقة مجرد معطيات أوّلية في محاولة وضع أسس براديغم يقارب العلاقة المركبة بين الفلسفة والأدب، بشكل يجعلهما على الدرجة نفسها، ولا يعطي الأولوية لأحدهما على الآخر. وإذا كنا قدّمنا عناصر حول البنية الأنثروبولوجية لجسد الإنسان، والتي فرضت عليه تطوير مسافة فاصلة بين المثير والاستجابة، شكلت منطقة الحياة الداخلية والدافع لفاعلية خارجية. وارتبطت هذه الفاعلية الخارجية بالتفاعل مع المحيط الذي استلزم تعلّمًا، رأينا أنه، أخذ معنى محاكاة (La mimesis) (Wulf, 2013: 187)، والتي لا تعني إنتاج نسخ طبق الأصل، بل تتمثّل بقدرة البشر على استبطان تمثّلاتٍ عن العوالم التي يعيشونها ويقومون بإخضاعها إلى فعل إبداعي يغيّر على الدّوام هذه العوالم الأصلية، فتنشأ بهذه الصورة حركية ثقافية بين الأجيال والثقافات التي تنتج الجديد دائمًا (Wulf, 2013: 188)؛ هذه القدرة غير المحدّدة تكفل للإنسان الانتقال من النماذج المعروفة إلى نماذج جديدة غير مسبوقة (Ulive Schnell, 2007: 277)؛ فنجد في الفنّ، مثلًا، أنّ الصورة تلج الفنان وتخرج على رقعة القماش وقد أخذت جوانب وأجزاءً منه، تجعلها فريدة غير قابلة للتّكرار حتّى لو أعاد الفنان الواحد رسم المنظر نفسه (غادمير، 1997 : 258). كما يمكن في مجال الفلسفة، مثلًا، أن نقارب العديد من أفكار كارل ماركس، كمحاكاة لأفكار هيغل، بوصفها تتجاوز التقليد إلى الإبداع والنسخ الجديدة. وهو المنحى الذي يمكن تتبّعه داخل كلّ من الحقل الفلسفي العربي، من خلال دراسة كيف عملت المحاكاة عند بعض أعلام الفكر في استلهام التراث الفلسفي الإسلامي، والعمل على تجديده بالاستفادة من التيارات الفلسفية المعاصرة. كما كانت المحاكاة حاضرة أيضًا في المجال الأدبي في علاقته بالتيارات الغربية، لكن أيضًا مع التيارات الفلسفية التي حاكت الأدب الحديث في إزاحته الحدود بينه وبين الفلسفة.

في الختام، يمكننا القول إنّ النتائج السابقة مجرّد مقدّمات تحتاج إلى تطوير من أجل الإسهام في إغناء النقاش حول الفلسفة والأدب بالأخذ في الحسبان طبيعة الإنسان الأنثروبولوجية. وبالإمكان، طبعًا، أن نضيف إلى المعطيات السابقة، بعض النتائج الحديثة حول كيفية عمل الدماغ، والوظائف النفسية الفيزيولوجية التي يقوم بها؛ فمثلًا تشير بعض

(27) فالفضيلة الحقيقة، عند الحكيم الصيني لاوتسو، لا تعرف أنها فضيلة، لأنها على طبيعتها، وإنما تظهر هذه الفضائل ذات الطابع الاجتماعي عندما تضيع فطرة وطبيعة الأشياء؛ فظهور الخير يرتبط بظهور الشر، بينما قبل ذلك لم يكن لا خير ولا شر، أي كانت الأشياء كما هي على طبيعتها.

هذه الأبحاث إلى نوعية العمليات الذهنية التي ينجزها كلٌّ من النصف الأيمن من الكرة المخية والنصف الأيسر منها، فتكون اليمنى مرتبطة بالقدرات الفنية وبعمليات الإدراك والتوجه المكاني، وتكون أكثر نشاطًا عند الفنانين والمهندسين المعماريين. في حين تعدّ الجهة اليمنى ذات علاقة بالقدرات المنطقية والرياضية والمفاهيم العلمية. وتشترك الجهتان معًا في اللغة، فتكون اليسرى مرتبطة بالقدرات اللغوية متمثلة بالتعبير (مخ لغوي). في حين أنّ الجهة اليمنى، وإن كانت لا تنتج الكلام، إلا أنّها مسؤولة عن فهم الشحنة الانفعالية المصاحبة له. ما يجعنا ندرك أبعاد العلاقات المتداخلة والمركبة بين الفلسفة والأدب، ويمكن تطوير هذا المسار من خلال الانفتاح على علم النفس المعرفي، ودراسة السيرورات المتدخّلة في إنتاج كلّ من الفلسفة والفن. فما نريد أن ندفع باتجاهه من خلال معالم هذا البراديغم، هو الانفتاح على مختلف فروع العلوم الطبيعية والإنسانية، وفتح حدود الحركة بينها، بالطريقة نفسها التي فتحت فيها طبيعة الإنسان الأنثروبولوجية الحدود بين عالم الإنسان الداخلي وعالمه الخارجي.

المراجع

أدونيس (علي أحمد سعيد إسبر) (1971). **مواقف**. بيروت: دار الساقي، العدد 15.

إلياد، مرسيا (1987). **أسطورة العود الأبدي**. ترجمة نهاد خياطة. دمشق: دار طلاس.

بنيس، محمد (2001). **الشعر العربي المعاصر: بنياته وإبدالاته**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.

ج 1: التقليدية.

ج 3: الشعر المعاصر.

غادمير، هانز ـ جورج (1997). **تجلي الجميل**. ترجمة سعيد توفيق. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

الملائكة، نازك (1962). **قضايا الشعر المعاصر**. بيروت: دار الآداب.

النحال، مصطفى (2000). «من الخيال إلى المتخيل: سراب المفهوم.» **فكر ونقد**: العدد 33، تشرين الثاني/نوفمبر.

Auerbach, Erich (2003) *Mimesis*: *The Representation of Reality in Western Literature.* Translated by Willard R. Trask. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bachelard, Gaston (1948). *La Terre et les rêveries de la volonté.* Paris: José Corti.

Bachelard, Gaston (1965). *L'air et les songes,* Paris: José Corti.

Beals, Ralph L. and Harry Hoijer (1918). *An Introduction to Anthropology*. 8th ed. New York: The Macmillan Company.

Brehm, Sylvain (2008). «Les lieux communs de l'imaginaire: Le Rôle de la lecture dans l'élaboration et l'appropriation d'un imaginaire partagé.» (Thèse. Montréal Québec - Canada, Université du Québec à Montréal, Doctorat en études littéraires).

Chouteau, Marianne et Ludovic Viévard (2006). «Le Rôle et la place de l’image dans la construction de l’imaginaire.» (Direction prospective et stratégie d’agglomération du Grand Lyon, octobre)

Debray, Régis (1981). *Critique de la raison politique*. Paris: Ed. Gallimard.

Durand, Gilbert (1999) dans: Philippe Cabin, «Une cartographie de l’imaginaire: Entretien avec Gilbert Durand», *Sciences Humaines:* no. 90, janvier.

Durand, Gilbert (1963). *Les structures anthropologiques de l’imaginaire.* Paris: Presses Universitaires de France.

Ernout, Alfred et Alfred Meillet (2001). *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. 4th ed. Paris: Klincksieck.

Gebauer, Gunter and Christoph Wulf (1995). *Mimesis: Culture, Art, Society*. Translated by Don Reneau. Berkeley, CA: University of California Press.

Gehlen, Arnold (1988). *Man. His Nature and Place in the World.* Translated by Clare McMillan and Karl Pillemer. New York: Columbia University Press, 1988.

Giust - Desprairies, Florence. (2007). «La Question du sujet autonome dans la construction des groupes restreints.» dans: *Psyché: de la monade psychique au sujet autonome.* Saint - Louis: Presses de l’Université Saint - Louis, <https://books.google.co.ma>, date 25 octobre 2015.

Herder, Johann Gottfried (1992). *Traité de l’origine du langage.* Paris: Ed. PUF.

Hume, Kathryn (1984). *Fantasy and Mimesis*, New York: Ed. Methuen.

Kant, Emanuel (1976). *Critique de la raison pure*. Paris: Garnier - Flammarion.

Noury, Mathieu (2011). «Cornelius Castoriadis, sociologue? Critique sociologique de l’ontologie de la création imaginaire sociale.» *Aspects sociologiques*, vol. 18 no 1, mars.

Platon (1950). «Le Banquet» in: *Platon œuvres complètes*, Tome 1, Trad and Notes Léon Robin. Paris: Gallimard La Pléiade.

Potolsky, Matthew (2006). *Mimesis*. New York; London: Routledge.

Somville, Pierre (1979). *Mimésis et art contemporain*. Paris: Ed. Vrin.

Ulive Schnell, Vicente (2007). «Les Performatifs mimétiques: Enjeux et limitations, Doctorat de Philosophie, Soutenue le 18 décembre 2007.» (Université de Paris VIII - St. Denis, Ecole doctorale Pratiques et Théories du sens).

Védrine, Hélène (1979). *Les Grandes conceptions de l’imaginaire: De Platon à Sartre et Lacan*. Paris: Biblio, Essais.

Vievard, Ludovic (2012). «Dix imaginaires des sciences et des techniques.» <http://www.millenaire3.com> Date: 01/06/2012.

Woodruff, Paul (2007). «*Aristotle on Mimésis*», cité par: Vicente Ulive Schnell, «Les Performatifs mimétiques: Enjeux et limitations, Doctorat de Philosophie, Soutenue le 18 décembre 2007.» (Université de Paris VIII - St. Denis, Ecole doctorale Pratiques et Théories du sens).

Wulf, Christoph (2013). *Anthropology: A Continental Perspective.* Translated by Deirdre Winter [et al.]. Chicago, IL; London: The University of Chicago Press.

Wulf, Christoph (2002). *Traité d’anthropologie historique*. Paris: Ed. L’Harmattan..

Wuneburger, Jacques (2011). *L’Imagination mode d’emploi*. Paris: Editions Manucius.

<http://www.fss.ulaval.ca/cms_recherche/.../aspectssociologiques/.../noury2011>.

<http://<http://www.larousse.fr>.

<http://books.google.co.ma>.

<http://www.millenaire3.com>.

<http://.fss.ulaval.ca>.

الأرمن كآخر في الوسط المجتمعي اللبناني

أماني دمرجي(*)
باحثة من لبنان

ملخص الدراسة

تسعى هذه الدراسة، إلى تحديد مفهومي التكيف والاندماج، وفق ما يتناسب مع الخصوصية الثقافية للجماعة المدروسة، أي الأرمن القاطنين في محلة برج حَمُّود، الذين وفدوا إلى لبنان في أواخر عام 1915. ويتمحور هدف الدراسة حول ضبط مراحل الاحتكاك التثاقفي عند الأجيال الأرمنية الثلاثة الأولى، من خلال عرض لثلاثة مفاهيم أساسية، وهي الانضباط الثقافي، المقاومة الثقافية، والمساومة الثقافية، والتي دمغت مسار تكيف واندماج الجماعة المدروسة بطابعها في الوسط المجتمعي الثقافي «اللبناني المضيف»، بناءً عليه، تشكلت الفرضية التفسيرية للبحث، بأن الجماعة الأرمنية في مداها الثقافي واللغوي (محلة برج حمُّود)، متكيفة وليست بمندمجة اندماجًا يبلغ حد الانصهار، وهذه هي الفرضية التي توصلت إلى صياغتها إثر تحليل عددٍ كبير من المعطيات النوعية المستقاة عبر تقنيات البحث المعتمدة في الأنثروبولوجيا، وهي الملاحظة المباشرة، والملاحظة بالمشاركة، والمقابلة الموجهة، والمقابلة الحرة، والسير الذاتية. وتخلُص هذ الدراسة إلى نتيجة مفادها، أن النسيج المجتمعي الثقافي للجماعات في لبنان (الفسيفسائية ثقافية)، قد وفر ذاك المعطى الموضوعي الملائم، لعدم بلوغ الجماعة المدروسة حد الانصهار.

كلمات مفتاحية:

أرمن، تثاقف، تكيّف، اندماج، انصهار.

Study Summary

This thesis seeks to define the concept of adaptation and integration in accordance with the cultural specificity of the Armenians in Bourj Hammoud as a group who came

(*) البريد الإلكتروني: amanidamerji@gmail.com

to Lebanon at the end of 1915. The purpose of this study is to determine the state of acculturation friction in the Armenian community, in the first, second, and third generations, via presenting three principal concepts: cultural discipline, cultural resistance and cultural compromise which imprinted the path of social and cultural adaptation and integration of the aforementioned group in the «Lebanese host» area.

Accordingly, I have formed an interpretative hypothesis for research which stipulates that the Armenian community in Bourj Hammoud have, in terms of the social, cultural and linguistic aspects, adapted but did not integrate to the extent of cohesion in the host society. This is the hypothesis I formulated via analyzing large amounts of data that was obtained by relying on the techniques of anthropology research and that include direct observation, participant observation, direct and indirect interviews and biographies. The conclusion reached is that the social cultural fabric of groups in Lebanon (cultural mosaic) led this studied group not to integrate and adapt to the extent of cohesion.

Keywords: Armenian ,adaptation ,integration ,chesion ,acculturation

مقدمة

تطمح هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على مسار تكيف الأرمن واندماجهم كـ«آخر» في الوسط المجتمعي اللبناني، من منظار حركة الاحتكاك التثاقفي، وضمن حدود الأجيال الأرمنية الثلاثة الأولى وأفرادها الذين وفدوا إلى «لبنان» في أواخر عام 1915، واستقر قسمٌ منهم في محلَّة برج حَمُّود، المنطقة الأقرب إلى بيروت، التي لا تزال شاهدًا ماديًّا ورمزيًّا يسجّل حضور هذه الجماعة، التي تحقق من خلال هذا المكان وظيفة الاستمرار والتواصل بين الأجيال الأرمنية المتعاقبة وبين الجماعات المتنوعة في لبنان.

كانت منطقة برج حمود بحسب الباحثة سعاد جوزيف، «منطقة زراعية يقطنها سكان مشتتون، يشهد فيها لبنان تطورًا مجتمعيًّا، وتوسعًا اقتصاديًا، في فترة سياسية حرجة» (جوزيف، 1975 : 361).

يُقدَّر عدد سكان المنطقة بناءً على دراسة لبلدية برج حمّود[1] في عام 2009 بنحو 90000 نسمة. وبحسب دراسة أخرى أُعدَّت في عام 2005 قُدّر عدد سكان برج حمّود بـ 150000 نسمة، وتمثّل الفئات العمرية بين 20 و50 سنة النسبة الأكبر من مجموع السكان. ويشكل الأرمن النسبة الأعلى من مجموع المقيمين في هذه المنطقة» (نوفل، 2005 : 48).

تركّز الدراسة على مفاهيم «التكيّف» و«الاندماج»، و«الانصهار» (الدرجة القصوى من هذا الأخير)، وما نتج منهما من احتكاك تثاقفي داخلي (في حدود الجماعة الأرمنية)، وخارجي ما بين الجماعة الأرمنية والوسط المجتمعي الثقافي «اللبناني». وتبقى معالجة

(1) كتاب من إصدار بلدية برج حمّود باللغة الإنكليزية: «Housing a Population Roughly Estimated at 90,000 Persons» (Bourj Hammoud, brief city profile, 2009), p. 3.

هذا الموضوع (في حدود هذه الدراسة)، مُجَرّد مدخل يخوّلني فهمَ بناءِ مجتمعٍ متكامل في سنوات لاحقة.

بعد أربع سنوات من العمل الحقلي في محلة برج حمود، أُتيحت لي فرصة معاينة بعض مشاغل الذهب والأحذية وغيرها من المحترفات والمتاجر، وتفحّص الأزقّة، وزيارة بعض منازل العائلات، والمؤسسات المجتمعية الثقافية الأرمنية، وقد عملتُ على استجماع ملامح عامّة لمستويات عديدة، في محاولة لِمَفْهَمَةِ «التكيّف» و«الاندماج»، كخصوصية أرمنية في محلّة برج حمّود، وذلك من خلال رؤيةٍ أوليةٍ للأبعاد، تناولتْ جوانب متعددة ومختلفة، ويأتي هذا العمل ضمن منظور إثنوغرافي وإثنولوجي.

أولًا: الانضباط الثقافي

أمدّتني المعطيات الحقلية ببعض المؤشرات التي لا يمكن تصنيفها تحت أي من المفاهيم المعتمدة في حدود اطّلاعي على النظريات والمدارس ومفاهيمها، كالتكيف والاندماج والمقاومة الثقافية. لذلك اقترحت مفهوم الانضباط الثقافي، الذي ساعدني على إدراجِ معطيات مادتي الخام وضبطِها في إطار مفاهيمي، واستطعتُ من خلاله فهمَ مسار نشأَة أرمن الجيلين الأول والثاني وظروف إعادة تشكّلهم، في السنوات الأولى من وفودهم إلى «لبنان».

يتلخَّص هذا القسم من الدراسة، في فهم الدينامية المجتمعية للوافدين الأرمن في الجيلين الأول والثاني، والآلية التي استطاعوا من خلالها إعادة تشكيل أنفسهم كجماعة تحت عنوانٍ عريض هو تماسكها، والحرص على إظهارها بصورة إيجابية ومتمايزة عن «الآخر الغريب». وذلك من خلال كتم الأسرار، التي قد يؤدي البوح بها إلى إضعاف تلك الفكرة الموَحَّدة عن الجماعة الأرمنية وإظهار خلافاتها ومشاكلها الداخلية، إضافةً إلى انضباط الجماعة الأرمنية في تطبيق الخطط الاستراتيجية المرسومة لإعادة تشكيل هذه الأقلية الإثنية وفق ما تطمح إليه، والالتزام بقواعدها وأعرافها.

1 ـ كتم الأسرار وتخطي الخلافات

أ ـ صورة واحدة رغم الاختلافات

بالنسبة إلى أغلب «اللبنانيين» يعكس الأفراد الأرمن، صورةً ذهنيةً واحدة عن كامل الجماعة، وتكاد لا تلحظ أية اختلافات تميز أفرادها عن بعضهم، حتى بالنسبة إليّ، قبل بدء العمل على هذه الدراسة لم أكن أميّز أية فوارق ما بين أفراد الجماعة الأرمنية، لكن منذ بدء عملي الحقلي، بدأت تظهر لي اختلافاتٌ بين الأرمن ذاتهم كما بقية أطياف المجتمع

«اللبناني»، فبدأت أفهم الفارق بين الأرمني المنتمي إلى الحزب القومي (الطاشناق)، والأرمني الآخر المنتمي إلى الحزب اليساري (الهنشاق)، أو الأرمني المحسوب على الحزب الليبرالي (الرمغافار)، هذا على مستوى الانتماءات السياسية. كما ظهرت لي أيضًا الاختلافاتُ في الانتماءات الطائفية، بين الأرثوذوكس، الكاثوليك، والبروتستانت. عدا عن الاختلافات المناطقية، فمنذ بدء الهجرة الأرمنية، توزَّع الأرمن على أحياء برج حَمُّود بحسب المناطق التي جاؤوا منها، فسكن الوافدون من مدينة أضنة في حي سُمّي «أضنة»، والوافدون من مرعش في حي مرعش (تقع في الجنوب التركي)، وهكذا... هذه الأحياء التي كانت في البداية مخيماتٍ من علب الصفيح والخشب، أخذت لاحقًا هذا الشكل، مستقرّةً على التسميات نفسِها. كما يميز الأرمن الذين استقروا خارج محلّة برج حمّود في بدايات هجرتهم أنفسَهم عن سكان منطقة برج حمّود.

لكلّ منطقة من مناطق الوفود خصوصيتُها الثقافية، وتقاليدُها ولهجتها العامّيّة وحِرَفها التي تمايزها عن غيرها من المناطق. على سبيل المثال مدينة عينتاب (تقع في الجنوب التركي) وكان الأرمن فيها يحترفون حياكة السجاد[2]، أما سكان مدينة أضنة من الأرمن، فاشتهروا بالتجارة وصياغة الذهب، وأرمن مدينة فان (Van) (تقع في شرق تركيا) متخصصون بصياغة الذهب. وكما جاء على لسان أحد المُقابلين، فإن تصميم المبرومة الذهبية (سوار يد)، هو من ابتكار أرمن مدينة فان.

حتى في العمل اليدوي النسائي «الكروشيه» (Crochet)[3] لكل مدينة حبكةٌ معينة، وتقنيةُ عملٍ خاصةٌ بها، تختلف عن المدن الأخرى. وتصف إحدى المبحوثات قطعة «الكروشيه» الخاصة بمدينة مرعش التي تختلف عن قطعة «الكروشيه» في مدينة عينتاب على سبيل المثال، فالقطعة الأولى ألوانها أغنى، وهي مجموعة صلبان صغيرة مترابطة مع بعضها البعض. أما قطعة «كروشيه» مدينة عينتاب ففيها اللونان الأبيض والترابي (بني فاتح) وفيها الكثير من الفراغات بين العقد، ويعدّ أهل المدن الشمالية (في تركيا) أنهم أقرب إلى الثقافة الأرمنية، لأنهم يتحدثون اللغة الأرمنية، بحكم قربهم من الحدود الأرمنية. أما الأرمن سكان المدن الجنوبية (في تركيا) فهم أقرب للثقافة التركية، بما أنهم لا يجيدون

(2) عشت في مدينة غازي عينتاب لمدة سنتين، وقمت ببعض المقابلات، مع أتراك ناشطين بمجال الخدمة المجتمعية والثقافية، فقال لي أحد الناشطين وهو تركي من أصل كردي: «إن الأرمن اشتهروا بحياكة السجاد في مدينة عينتاب».

(3) الكروشيه أو التريكو هو الحياكة أو لف الخيط بالإبر الصغيرة، وهي عبارة عن إبرة خاصة لها شكل معقوف تسمى عادة الصنارة، والخيوط المستخدمة متعددة، تتنوع الخامات المستخدمة من القطن إلى الصوف والحرير وغيرها.

اللغة الأرمنية، وتحول بعضهم إلى الطائفة الكاثوليكية أو البروتستانتية، بحسب عدد من المقابلين.

لدى تعريفهم عن ذاتهم، ينسب الأرمن أنفسهم إلى المدن التي هاجروا منها، كما ورد عن لسان عدد من المقابلين، يقول أحدهم: «أنا لبناني ولكن أبي من مدينة مرعش»، ويقول آخر: «أنا ولدت في بيروت ولكن أمي من مدينة قيصري وأبي من مدينة أضنة»، وآخر يعرّف عن نفسه من خلال أصول أجداده الذين هم مدينة مرعش.

على مستوى التكافل المجتمعي والجمعيات المعنية بتيسير أمور الأرمن، فإن كل جمعية من الجمعيات تحمل اسم المنطقة ذاتها (المدينة الأصل)، وتهتم بأمور أهالي هذه المنطقة حصرًا.

وفي دراسة أجريت عام ١٩٧٥، تشير الباحثة جوزيف إلى أسباب تشكيل هذه الجمعيات، بأن «غياب المؤسسات العامة التي تؤمن الاحتياجات، وفي ظل ترسيخ النفعية السياسية للمؤسسات الطائفية لجأ الأرمن إلى إنشاء بنية مؤسساتية خاصة بهم» (جوزف، 1975 : 361).

على سبيل المثال عندما يحتاج أحد الشبان من (جماعة) مرعش إلى دعمٍ مادي خلال دراسته الجامعية، تتكفل جمعية مرعش بالأمر، وتجمع التبرعات من أهالي مرعًش القاطنين في لبنان.

ويذكر بعض أرمن محلّة برج حمّود، بأن الميسورين منهم، لم يسكنوا في المنطقة، بل توزعوا في مناطق مختلفة لمدينة بيروت، منها زقاق البلاط، الأشرفية، حي اليهود وادي أبو جميل، وراس بيروت... وأثناء عملي الحقلي لاحظت أن أرمن هذه المناطق يمايزون أنفسهم عن أرمن منطقة برج حمّود. وبحسب ما ورد على لسان عددٍ من المُقابلين كأحد الأمثلة «أنا لستُ من منطقة برج حَمُّود، أنا من منطقة الأشرفية». وفي حادثة أخرى، حين التقيت بأحد المبحوثين الذي عرَّفني على أحد المقابلين المحتملين، وأثناء لقائنا وتقديمه لي وشرحه موضوع دراستي، قاطعه الآخر قائلًا: لماذا لا تساعدها أنت بالموضوع بما أنك أرمني أيضًا؟ فأجابه: أنا لست من منطقة برج حمّود.

على المستوى السياسي، عرفت من بعض المُقابلين، بعض تفاصيل الاقتتال الذي وقع قبل الحرب الأهلية اللبنانية عام 1958، بين أنصار حزبَي الطاشناق والهنشاق، وسقط بسببه ما يزيد على 300 قتيل بين الأرمن. ويعود هذا الانقسام السياسي، إلى اصطفاف حزب الطاشناق إلى جانب مشروع حلف بغداد[4] الذي كان يدعمه رئيس لبنان الأسبق كميل شمعون، وتحالف حزب الهنشاق مع القوى اليسارية المناوئة للمشروع، واستمرت آثار هذا

(4) هو مشروع سياسي، للحد من المد أو النفوذ الاشتراكي في منطقة الشرق الأوسط.

الاقتتال لسنوات بعد ذلك. ما أدى إلى سيطرة حزب الطاشناق على محلّة برج حمّود بالكامل بما فيها الأندية والمؤسسات التابعة له، وعزل اليسار الأرمني في منطقة الجسر (أو الخضر كما يسميها سكان حي نور هاجين[5])، هذا الحي الذي لا يتبع اليوم لبلدية برج حمّود. أما حزب الرمغافار فيرى أن هذين الحزبين، هما السبب في تهجيرهم من مدنهم الأم. ويعدّ أنصارُه أن «الدول الغربية أو الأجنبية نجحت في تحريض الأرمن، وزجِّهم في معركة مع الأتراك».

أما على المستوى المذهبي، يميز الأرمني الأرثوذوكسي نفسه عن الأرمني الكاثوليكي والبروتستانتي، كونه يعدُّ نفسه الأرمني «الأصيل»، لأن الطائفة الأرثوذوكسية هي طائفة الدولة المسيحية التي أسسها الأرمن عام 301 م. وبحسب الباحثة جوزيف فإن «الطائفة الأرمنية الأرثوذوكسية شكّلت منظمات طائفية منضبطة بإحكام» (جوزف، 1975 : 360).

في المقابل، سمعت عن لسان عددٍ من المبحوثين الأرمن، قصصًا عن تحوّل بعض الأرمن إلى الطائفة الكاثوليكية. في حين يتفاخر البروتستانت بأن كنيستهم هي الأكثر ديمقراطيةً وانفتاحًا بين الكنائس الثلاث.

يساعدني تمييز هذه الأنماط الثلاثة من الاختلاف بين الأرمن «اللبنانيين»، في فهم سياق الانضباط الثقافي الذي مارسوه، وتحديدًا في الأجيال الثلاثة الأولى، لرسم صورة متجانسة عن الأرمن كلًّا، برغم هذه الخلافات والاختلافات. فهم متحفّظون بشدة، بشأن البوح ببعض ما يعدّونه أسرارًا تخصّ الجماعة، فقد كان من الصعب عليّ معرفة كل هذه التفاصيل عن الخلافات والاختلافات فيما بينهم.

ب ـ الوحدة الأرمنية خارج الحرب الأهلية اللبنانية

استطاع الأرمن على الرغم هذه الاختلافات والخلافات، وخصوصًا الحزبية منها، التوحد حول مسألة النأي بالنفس والتوافق على عدم التدخل في الحرب الأهلية اللبنانية. وعلى الرغم من محاولة حزبَي الكتائب والقوات زجّهم في هذه المعارك الدائرة (بحسب شهادات من عاصروا تلك الأحداث)، على اعتبار أنهم مسيحيون، فإن انضباط الأرمن في هذه المسألة حال دون تورطهم في الصراع. وكما ورد على لسان فئة من المُقابلين في محلّة برج حمّود، فإنه في تلك المرحلة دخلت الأحزاب الأرمنية فترة الوعي السياسي، بعد

(5) مدينة هاجين هي إحدى المدن الموجودة في الجنوب التركي. أما حي نور هاجين أو هاجين الجديدة، فهو حي مكون من ثلاثة شوارع، على أطراف الأشرفية ـ بيروت، يفصل بينها وبين برج حَمُّود نهر بيروت، حصيلة التحقيقات تبين بأن هذا الحي كان يسمى في الماضي خليل البدوي، وذلك على اسم مالك الأراضي، الذي وهب هذه الأرض للأرمن حتى يبنوا عليها المساكن والكنيسة، وقد اشترت الجمعيات الأرمنية لاحقًا قسمًا من هذه الأراضي من المالك نفسه لتسهيل عملية البناء.

تجربة عام 1958، التي دفع فيها الأرمن ثمنًا باهظًا. وعلى الرغم من تعرض برج حمّود للقصف من جانب الكتائب خلال الحرب، والهجوم من جانب الفلسطينيين، فإنَّ ردَّهم كان محدودًا، وبغرض الدفاع عن المنطقة، ولم يستجيبوا للاستفزازات، في محاولة لتحييد برج حَمُّود وسكانها الأرمن عن الحرب المحيطة بهم، وقد نجحوا في ذلك بنسبة كبيرة، إذ لم تسجل أيُّ حالات اشتباك بين الأرمن وأي جهة أخرى حتى على المستوى الفردي.

وورد عن لسان بعض المقابلين الأرمن، أنه حين انتهت الحرب الأهلية، اعترف «اللبنانيون» بأن الأرمن كانوا «وطنيين» أكثر من «اللبنانيين» أنفسهم بعد أن اتهموهم «بالخيانة»، في مرحلة الحرب الأهلية، بما أن الأرمن تمسّكوا، بمفهوم الوحدة الوطنية وسيادة الدولة.

2 ـ الالتزام الجماعي والفردي باستراتيجيات الجماعة الأرمنية

أ ـ تحريم التسوّل

عملت فئة من وجهاء المجتمع الأرمني، من المثقفين الأساتذة والناشطين المجتمعيين كما الحزبيين والتجار الميسورين ماديًّا، على ضبط سلوك الناس، على الرغم من الحاجة والفقر وقلة الحيلة أمام الظروف التي عايشها الأرمن من الجيلين الأول والثاني، أهمها كانت صعوبة إيجاد فرص عمل بسبب عائق اللغة العربية، فاضطرت فئة من الأرمن للعمل في مهن تتطلب قوة جسدية، كـ «العتالة»، لكن هذه المدة كانت قصيرة، بحسب ما ورد عن بعض المقابلين، بما أنهم عاودوا العمل في حِرَفهم الأصلية التي ورِثوها عن أجدادهم. وفي المرحلة التي مرّ بها المهاجرون الأرمن بأوضاع معيشية سيئة، ظهرت ملامح ظاهرة التسوّل المقنّع، حين حاول مجموعة من الأطفال والمراهقين الخروج إلى الشوارع لبيع العلكة، وهذا الأمر كان شائعًا في الأوساط الفقيرة (خارج الجماعة الأرمنية)، وما زال شائعًا حتى اليوم.

هذا الأمر لم يكن مقبولًا بالنسبة إلى فئة الوجهاء، الذين سارعوا فورًا إلى إيقافه بوصفه مسيئًا لصورة الأرمن العامة، فبدأوا بتأمين فرص العمل للعائلات المحتاجة، والمساعدات لمن لا يستطيع العمل، وأوقفوا بالفعل هذه الظاهرة، ولم يتكرر أيُّ موقف مشابه حتى يومنا هذا. وعُدَّ التسول منذ تلك الأيام ظاهرةً غير مقبولة، تمّت مكافحتها بمختلف الوسائل في المجتمع الأرمني، حتى أن الكثير من المبحوثين الذين قابلتهم، كانوا يفتخرون بهذه الميزة عند الأرمن، إذ إنهم حريصون على امتلاك أدوات ومهارات مهنة ما لكسب قوتهم، والتسول يُعدُّ لديهم من الكبائر. وقد سألني المبحوثون في أكثر من مناسبة: «هل سبق ورأيت متسولًا أرمنيًّا؟»

مع هذا ذكر لي أحد المبحوثين أنّه بلّغ بنفسه ذات مرة، وجهاءَ برج حَمُّود ورؤساء جمعياتها، بأنه شاهدَ أحد أبناء برج حَمُّود وهو يتسوّل في منطقة مار الياس ـ بيروت، وذلك لحرصه هو كذلك على صورة الأرمن أمام بقية اللبنانيين (على الرغم من أنه لا ينتمي سياسيًا إلى الجهة السياسية نفسها المسيطرة في برج حمّود). فما كان من وجهاء المنطقة إلا أن استدعوا هذا الشخص وسوّوا وضعه على الفور بتأمين فرصة عمل، مقابل التعهّد بعدم تكرار هذا الفعل، وإلا سيُنبذ من قبل أهالي المنطقة جميعًا، ولن يستفيد هو وعائلته من مساعدات الجمعيات وخدماتها.

وهذا أحد أبرز الأمثلة التي تصف على نحوٍ دقيق مفهوم الانضباط الثقافي عند الأرمن، حيث إن الجميع التزم بتلك التعليمات، التي عُدَّت قانونًا ضمن الجماعة الأرمنية، وحمّلت كامل أفراد الجماعة مسؤولية الحفاظ على الصورة العامة للأرمن أمام المحيط.

ب ـ أسرار الصنعة عند أرمن منطقة برج حمّود

تلتزم الجماعة الأرمنية، وخصوصًا أصحاب الحِرَف بعدم نقل أسرار المهنة إلى «الآخر» الغريب، وهذا ما أسهم بربط زُمرةٍ من المهن بالأرمن، ويَسَّر انتقال هذه المهن من جيلٍ إلى جيل. تحدَّث عددٌ من المُقابلين الأرمن في محلّة برج حمّود، عن أجدادهم الوافدين إلى «لبنان» من الجيل الأول، الذين لم يكن بينهم من لا يجيد صنعةً أو حِرَفة، حتى إنهم يلقِّبون من لا يجيد أيَّ حِرفة بـ «الأميّ»، فبحسب قولهم لم يأتِ أرمنيٌّ «أميٌّ» إلى لبنان. فلو لم يتعلم الأرمني الصنعة من أحد أقرباء الدرجة الأولى، عملًا بالمفهوم الذي اقترحته «الدورة الحِرَفية القرابية»[6]، فإنه سيتعلمها بالتأكيد من أحد أفراد الجماعة، وهذا ما يعطي الجماعة الأرمنية في منطقة برج حمّود هذا التلاحمَ أو التعاضد المجتمعي الخاص، وهذا النوعَ من التبادل الداخلي بين أفراد الثقافة الواحدة، وهو ما يُسهم بضبط سلوكها بطريقة واعية أو غير واعية. فتصبح هذه المهنة نمطَ حياة، وأحد الاختيارات الشخصية التي تشكّل حيّزًا مهمًّا من ذواتهم، وتحقّق لهم الرضا عن أنفسهم، وليست مجرد طريقة لكسب العيش، فحين يتحدث أيٌّ منهم عن مهنته وطريقة تعلّمه لها، يفتتح حديثه بالقول: «لقد أحببت هذه المهنة، وقررت تعلّمَها»، ثم يستذكر تفاصيل تعلّمه إياها، وأفضل ما قدمه فيها. هذه المهن تعبّر بطريقةٍ ما عن ثقافتهم، والتمسك بها والحفاظ عليها وعلى أسرارها، وهذا ما يُعدُّ

(6) هي عملية تبادل داخلي، فيما بين الجماعة الأرمنية، يتبادلون خلالها أسرار المهن، أو الحِرَف وأصولها، فقط فيما بينهم، وذلك حرصًا، أو خوفًا من ضياع «الخصوصية الأرمنية»، فأغلب الذين قابلتهم تحدثوا عن «تعلّم» حِرَفة صياغة الذهب، أو الميكانيك أو صناعة الأحذية، إن لم يكن عن طريق الأب، فهو من خلال العم أو الخال، أو حتى ابن العم أو ابن الخال. ولا تُنقل أسرار هذه الحِرَف إلى الخارج، إلا في حالاتٍ استثنائية...

صونًا لتلك الخصوصية الثقافية، وهو العلامة الفارقة المميزة لهم، التي تحول دون ذوبانهم وتلاشيهم، فكلّما كان الفرد ملتزمًا بهذا الإطار، أصبح أعلى شأنًا ضمن الجماعة نفسها.

ج ـ «القَطْع» مع اللسان التركي

لا يعترف أرمن برج حمّود صراحةً بأن أغلبية الجيل الأول من الأرمن لم يكونوا على معرفة جيدة باللغة الأرمنية، بل إن لغتهم المتداولة هي اللغة التركية (العثمانية)، ومنهم من كان يتحدث الفرنسية كلغةٍ إضافية، وذلك بحكم دراسة بعضهم في مدارس الإرساليات الفرنسية التي كانت منتشرةً في إسطنبول وبعض المدن التركية الأخرى في ذاك الوقت.

في بداية عملي الحقلي لم أكن ألاحظ هذه المسألة، أو كنت أعدّها أمرًا بدهيًّا، كونهم وافدين من مناطق ذات ثقافة تركية، وبسبب اطّلاعي على اللغة التركية على نحوٍ أوسع لفت نظري هذا الأمر. ويُعد ذلك عند فئة من المقابلين الأرمن، من الأمور التي يجب أن تبقى طيَّ الكتمان، وبخاصةٍ أنهم حين وفدوا إلى لبنان، لم يكن من ضمن أولوياتهم تعلّم لغة البلد المحكية (العربية)، بل كان الأمر الملِحُّ والأولوي هو إعادة إحياء اللغة الأرمنية، ووَأد اللغة التركية، خصوصًا عند فئة كبار السن، الذين كان بعضهم يعرف كلماتٍ محدودة بالأرمنية، أو يرددون التراتيل الأرمنية المحفوظة في الكنيسة فقط، بحسب ما صرّحت به فئةٌ من المبحوثين الأرمن في محلّة برج حمّود. الإعداد لهذه المهمّة الصعبة وتطبيقها على الأرض، وقبول الناس بعدم تداول اللغة التركية في العلن على الأقل، والإلغاء المفاجئ للغةٍ كانت لزمنٍ طويل لغتَهم الأم (التركية)، احتاج إلى الالتزام وإلى انضباطٍ جدّي وجهدٍ كبير ليس فقط من الناس بل أيضًا من الجمعيات، وإلى تضافر الجهود الفردية للأساتذة والمثقفين الأرمن الذين كانوا يعلِّمون الأطفال وأهاليهم على نحوٍ شبه تطوعي، وبدأوا معهم بأساسيات اللغة الأرمنية من الصفر تقريبًا، بعد أن كانت اللغة التركية (العثمانية) هي لغتهم المتداولة لأكثر من خمسمئة سنة، إلى أن تعلَّموا واعتادوا التحدث باللغة الأرمنية بمدّةٍ قياسية. لكنهم عن غير قصد، يمررون بعض المفردات والأمثال الشعبية القديمة باللغة التركية خاصةً عندما يعجزون عن التعبير باللغة العربية، وذلك على الرغم من وجود مفردةٍ أخرى تعطي المعنى ذاته بالأرمنية، إلا أنهم ما زالوا يستخدمون المفردة التركية.

ثانيًا: المقاومة الثقافية

يُجمل هذا القسم من الدراسة، أدوات المقاومة الثقافية(7) عند الجماعة الأرمنية في محلّة برج حمّود، التي تصبُّ جميعُها في خلق صورة وبنية متمايزة لهذه الجماعة عن غيرها من الجماعات المحيطة، وهي مرتبطة ظاهريًا أو خفيًّا بكل أدوات المقاومة الثقافية والتي تتلخّص في المسائل الآتية: طقوس عبور اللغة، وحدود التبادل مع الدولة اللبنانية بين الجيلين الأول والثاني.

1 ـ طقوس العبور إلى اللغة الأرمنية

أ ـ اللغة الأرمنية معمودية الأرمن

موتُ المسيح وصلبُه، ليس المقدّس الوحيد عند الأرمن، بل اللغة الأرمنية أيضًا، فمن خلال اللغة تترابط عناصر «الواقعة المجتمعية الكلية»، ومن خلال الكنيسة، نرى ونسمع، وحتى نتصفح كتيّبات «اللغة الأرمنية». ومن خلال الاحتفال بالميلاد، نلاحظ كيف يتم تناقل «اللغة الأرمنية» عبر الأجيال، حين كان الأطفال واليافعون يتحدثون مع بعضهم باللغة الأرمنية، ويرتّلون بـ «لغتهم الأم»، ونستشعر أيضًا هذا الرابط المتين بين اللغة والدين عند «الأرمن»، بما أن للغة دورًا في صناعة «المقدس» وإضفاء المشروعية عليه، وهي أشبه بحلقة دائرية مترابطة بين المقدس واللغة، تارةً تضفي الديانةُ قداسةً على اللغة، وتارةً أخرى يُصبح المقدّس هو اللغة ذاتها، وهذه الحلقة هي العامل الضامن لتماسك الجماعة وحِفظِها واندماجها داخليًا، ولتمايزها خارجيًّا. ويرى بعض المبحوثين الأرمن أن ربط اللغة الأرمنية بالديانة المسيحية هو ضمانٌ لاستمرار الجماعة. ولولا اللغة الأرمنية لما كان للأرمن وجود حتى اليوم، فاللغة تُعبِّر عن كينونتهم كجماعةٍ إثنية ذات خصوصية ثقافية، كما أنها ميَّزتهم عن بقية أطياف «اللبنانيين»، الذين يتكلمون لغةً واحدةً وهي «العربية»، حيث ذُكر أمامي في أكثر من مناسبة، بأن الأرمن كانوا سيتحولون إلى لبنانيين مسيحيين «عاديين» لولا لغتهم الخاصة، وقد أدّت المؤسسات المجتمعية الأرمنية من كنائس ومدارس وأندية إلى جانب الأحزاب السياسية الثلاثة وغيرها، دورًا كبيرًا في نقل اللغة الأرمنية إلى الأجيال المقبلة، والمحافظة عليها، ويعي الكثيرُ من المقابلين الأرمن أهمية هذه المسألة ودورها في إعادة إحياء «روح» اللغة الأرمنية في الجيل الجديد، فمن خلال الكنيسة يمكن تعلُّمُ اللغة

---

(7) «Le mécanisme de défense culturelle contre les influences venues de dehors et qui menacent l'équilibre de la sociét comme la sécurité affective de ses membres» (Bastide, 1971 : 56).

ويشار في كتاب أسس الأنثروبولوجيا الثقافية، بأن المقاومة الثقافية هي شكل من أشكال إعادة الصياغة الثقافية وهي: «صب معنى قديم في أشكال جديدة عليها» (مليفيل، 1973 : 251).

الأرمنية أثناء الترتيل وقراءة الإنجيل، وللأندية دورٌ أيضًا، من خلال المناقشات وورشات العمل والنشاطات المدنية والمجتمعية التي تنظمها الأحزاب والجمعيات الأرمنية، فلا مفرَّ من تعلُّم اللغة الأرمنية عن طريق واحدةٍ من تلك القنوات التي ذكرناها.

ب ـ اللغة الأرمنية كأساس للمقاومة الثقافية اللامادية

اللغة الأرمنية هي أهم مكوّن ثقافي في الحياة المجتمعية الأرمنية، فاللغة هي أداةٌ ثقافيةٌ غيرُ ملموسة أو غير مادية، وعاؤها المعتقدات والقصص الشعبية والفنون والآداب وسائر ما ينتجه الإنسان من تقاليد ومعايير وقيم مجتمعية، وهي تساعد البشر على التواصل والتفكير، بما أنها من أوليات الثقافة، وهو ما يؤكد استمراريتها على اعتبار أنها تلخص العلاقات المجتمعية والأحداث التاريخية ومجمل السلوكيات الواعية، التي تُعدّ أحد التجليات المختلفة لهذه الملكات الذهنية واللغوية. ويعيد ويؤكد بعض المبحوثين الأرمن في محلّة برج حمّود، أهمية المحافظة على الهُويَّة الأرمنية من خلال اللغة الأرمنية، التي تضمن استمرار الجماعة الأرمنية وإعادة تَشَكُّلها.

بناءً عليه، تفصل الجماعة الأرمنية بين الثقافة المادية والثقافة اللامادية التي تتجسد في النظام التربوي على سبيل المثال، الذي ينطوي على الأساليب التقليدية المنقولة جماعيًّا عبر الأجيال، والتي يُعتمد عليها في تنشئة الأفراد خلال طفولتهم، ونجد الثقافة اللامادية أيضًا في النظام الاقتصادي المكوَّن من المعارف والأساليب العملية التي تستعين بها الجماعات في كسب رزقها وإشباع حاجاتها الاستهلاكية، وفي النظام السياسي الذي يضم وسائل وقواعد الضبط، لتحقيق الأمن والسلام والتوافق ومنع وقوع صراعاتٍ بين أفراد الجماعة، كما يضمُّ الزعامة والقانون مع يرتبط به من مؤسسات أو هيئات، وتكمن أهمية الثقافة اللامادية في المحافظة على الأساطير الشعبية المتوارثة والمنقولة من جيلٍ إلى جيل.

يروي بعض المقابَلين الأرمن (الجيل الثالث) في محلّة برج حمّود، أن هناك الكثير من الأشياء يمكن من خلالها المحافظة فيها على الهوية الأرمنية، مثل قِطع «الكروشيه» (شغل يدوي نسائي)، التي تشير في تصميمها ودقة حياكتها إلى الثقافة الأرمنية، إلا أن التلف والزوال قد يصيب هذه العناصر من الثقافة المادية، الأمر الذي يهدد الثقافة ذاتها بالزوال أو الموت أو الانصهار مع عناصر مادية أخرى لثقافة متوالدة، لهذا شددت الجماعة الأرمنية على التمسك بتعلم اللغة الأرمنية ونقلها من جيلٍ إلى آخر.

ج ـ اللغة الأرمنية الضامنة للتميز

يتفاخر أهالي برج حَمُّود الأرمن بلغتهم الأم، فمنهم من يتحدث عن «جمالها» وأهميتها، ومنهم من يعدّها «لغة مقدسة»، وبأنّ العلماء صنّفوها على أنها «أجمل» اللغات أو «مَلِكَة»

اللغات، لأنها «مَلِكَة الترجمة». وفي مقابلةٍ مع إحدى السيدات الأرمنيات من الجيل الثاني في محلّة برج حمّود، قالت: بأن العدد الموجود من الأرمن في لوس أنجلوس وهوليوود هو مليونان تقريبًا، ويطلقون على مدينة لوس أنجلوس، اسم لوس أرمينوس، «لأنك حين تمشين في شوارع المدينة، لا تسمعين اللغة الإنكليزية بل اللغة الأرمنية». ويروي أرمن محلّة برج حمّود، كيف أنشأوا المدارس حين وفدوا إلى لبنان، ومنهم من يقول إنهم بنوها قبل البيوت والكنائس، ولدى التجول في محلّة برج حمّود، فإن أول ما يلفت نظرنا هو ثلاثية المدرسة، الحزب، والكنيسة، حيث نجد مكتبًا للحزب ومدرسةً بمحاذاة كل كنيسة، وتضيف فئة من المقابَلين الأرمن بأن منطقة برج حمّود مساحتها صغيرة، لكن يوجد فيها أكثر من ثلاث عشرة مدرسة وكنيسة.

وقد عدَّ الكثير من المقابَلين، أنه لولا وعي ومجهود النخبة الأرمنية، والعمل الجماعي، لكانت ضاعت اللغة الأرمنية وماتت معها «الشخصية» الأرمنية، فالمدرسة الأرمنية الموجودة في منطقة القنطاري[8] ـ بيروت، والتي تأسست عام ١٩٢٣، هي أكبر دليلٍ على ذلك. ويستعيد بعض المبحوثين الأرمن التجارب التي يعدّونها سلبية، فيتذكر أحد المقابَلين من الجيل الثاني ما قاله له جدُّه عن الأرمن الذين هاجروا إلى أوروبا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلادي، حين اندلعت حربٌ في أرمينيا وهاجر الكثير من الأرمن إلى بلغاريا وبولونيا، حيث أسسوا المدارس الأرمنية منذ البداية، لكن مع الزمن، أُقفلت هذه المدارس وانصهر الأرمن في تلك الدول. ومنهم من يُعطي مثالًا آخر، عن الأرمن الذين هاجروا إلى فرنسا، بأنهم غير موجودين اليوم ويُعرِّفون عن أنفسهم بأنهم فرنسيون غير مبالين بالاعتراف بجذورهم الأرمنية، على الرغم من أنهم أسسوا أيضًا المدارس الأرمنية في فرنسا، لكنها أُقفلت لاحقًا وتحولت إلى مراكز تعليمية أرمنية، حيث تدرّس التاريخ والحضارة واللغة للطلاب الفرنسيين ذوي الأصول الأرمنية.

د ـ الأرمن أضحية لغتهم الأم

كثيرًا ما استخدم المبحوثون الأرمن أثناء المقابلات والمتابعة الحقلية، مفهوم «تضحية»، فمنذ أن كانوا في كيليكيا[9] (تركيا حاليًّا)، إلى أن وصلوا إلى لبنان ـ برج حمّود (وقد طرحوا عددًا من الأمثلة عن «التضحية» للأرمن اللبنانيين وغير اللبنانيين)، هذه «التضحية» كان ثمنها أمنهم أموالهم ووقتهم وجهدهم كأفراد وجماعة (خلال مرحلة الصراع مع العثمانيين)، وهذا ما تم دفعه مقابل الحفاظ على «اللغة الأرمنية» وإعادة إحيائها مع كل جيلٍ جديد. ويُجمع الكثير من المبحوثين الأرمن كما ذكرت سابقًا، بأنهم بنوا

(8) القنطاري هي منطقة في العاصمة اللبنانية بيروت.
(9) جزء من مملكة أرمينيا القديمة.

المدارس قبل البيوت والكنائس، وتلك المرحلة كانت من أصعب المراحل التي عايشها الجيل الأول من الأرمن، لأن الإمكانيات المادية حينها كانت شبه معدومة، حيث قدمت الكثير من العائلات مدخراتها ومصاغها الذهبية بما فيها محابس الزواج، «هبة» لتأسيس هذه المدارس وتنظيمها.

ومنهم من تحدث عن «تضحيات» فئة من الأهل (الجيلان الثاني والثالث)، لتعليم أبنائهم اللغة الأرمنية، وأعطوا أمثلة متعددة عن أرمن لبنان وعن أرمن في بلدان أُخرى. يروي أحد المقابَلين الأرمن أنه أرسل أولاده إلى مدرسة أرمنية عريقة في قبرص، أُسّسَت في بداية الخمسينيّات، كي يتعلموا اللغة الأرمنية بإتقان، وكي يُلزمهم بنظام تعليميّ «منضبط أكثر» من ذلك الموجود في لبنان. ويُجمع المبحوثون الأرمن على أن النِّظام التعليمي في المدارس الأرمنية «أصعب» من المدارس اللبنانية، على الرغم من أن المدارس الأرمنية تلتزم بتعليم المنهاج اللبناني، لكن إضافةً إلى ذلك تدرّس اللغة الأرمنية والتاريخ والحضارة الأرمنية، وكل ما يتعلق بالثقافة الأرمنية، من «أصل» المهن والحِرَف الأرمنية. بدوري حضرت في إحدى ورشات العمل التي تنظمها المدارس الأرمنية والتي كانت عن «أصل» حِرفة حياكة السجاد عند أرمن مدينة عينتاب، إضافةً إلى اللغة الأرمنية والعربية، فإن التلميذ الأرمني ملزمٌ بأن يتعلم اللغتين الإنكليزية والفرنسية.

على الرغم من ذلك، هناك فئة من الأرمن اليوم لا يرسلون أولادهم إلى المدارس الأرمنية، بحسب ما جاء على ألسنة فئة من المبحوثين الأرمن، لكنهم يتَّبعون استراتيجياتٍ أخرى، منها إرسالهم إلى صفّ خاص باللغة الأرمنية في أيام العطل الأسبوعية أو تعليمهم في المنزل. لأن الأطفال الأرمن، بحسب ما يُجمع عددٌ من المقابَلين، يَكتسبون اللغة الأرمنية من البيت قبل المدرسة، فتقول لي إحدى المبحوثات الأرمنيات (مولودة في بغداد) إن ابنها تعلم الأرمنية منها، على الرغم من أن والده ليس أرمنيًّا، وباعتقادها أن اللغة هي «الأم»، وبناء عليه سميت «اللغة الأم». وتذكر لي مثالًا عن إحدى الأمهات الأرمنيات، التي ورَّثت وَلَدَها قطعة «كروشية» دائرية كبيرة طرَّزت عَليها وَصيَّتها التي تقول: «في حال نسيت أمك، أطلب منك ألّا تنسى لغتك». كما أن فئة من المبحوثين الأرمن، أجمعوا على أنهم لا يتخيلون أنفسهم يتحدثون في البيت باللغة العربية لأنهم يفكرون باللغة الأرمنية، وهذا أحد الأسباب التي أدَّت إلى ضعف اللغة العربية عند الأجيال اللاحقة والحالية.

هـ ـ مقاومة الثقافة العدوة

انفصل الأرمن عن اللغة التركية وأعادوا إحياء اللغة الأرمنية، وكما ذكرت في فصل الانضباط الثقافي، نَجَحَ الأرمن في تحقيق أهم هدف لهم وهو ضخّ الحياة في اللغة الأرمنية من جديد وتداولها بين أفراد الجماعة. لكنهم مؤخرًا، بدأوا يَلتَفِتونَ إلى ضَرورَةِ

الحِفاظ على مَلَكَةِ اللغة التركية، على الرغم من أنهم كفّوا عن عدّها جزءًا من ثقافَتِهِم، فهم لا يتداولونها في حياتِهم اليومية، لكن يرى البعض منهم أنّ هناك ضرورةً لفهم اللغة التركية، وبالتالي فهم الثقافة «العدوة»، والاستفادة من ذلك في الصراع الذي لم ينتهِ حتى اليوم بين الأرمن والأتراك، وبخاصة أن اللغة التركية ما زالت مألوفة، حتى بالنسبة إلى الجيل الثالث وما بعده.

2 ـ الأرمن «لبنانيون» قبل لبنان الكبير

لا تزال فئة من الجماعات «اللبنانية» إلى اليوم تصنّف الأرمن على أنهم «لاجئون»، على سبيل المثال انهالت على وسائل التواصل الاجتماعي دعواتٌ للأرمن إلى العودة إلى بلادهم على إثر تصريح إحدى الشخصيات الأرمنية المعروفة، عبر قناة تلفزيونية، بأنه «يحب أرمينيا أكثر من لبنان».

وفي واقعة أخرى، تحدث أحد المرشحين للانتخابات البرلمانية اللبنانية باللغة الأرمنية، فانهالت على إثر ذلك انتقاداتٌ للأرمن على وسائل التواصل الاجتماعي من «لبنانيين» يذكّرونهم فيها بأنهم وفدوا إلى لبنان «كلاجئين»، متسائلين عن سبب عدم عودتهم إلى أرمينيا، وهنا يحتد الجدل والتنافس حول مسألة من هو «الأصيل» ومن هو «الدخيل» على الأراضي «اللبنانية».

يروي الأرمن في محلّة برج حمّود أنهم مواطنون «لبنانيون» لكنهم لا يتميزون بشيء عن «اللبناني» إلا «بتراثهم الأرمني، فهم يتحدثون الأرمنية ويأكلون المأكولات الأرمنية وثقافتُهم أرمنية». ويضيف المبحوثون الأرمن بأنهم موجودون في «لبنان» منذ عام 1820 حين لجأ رهبانٌ أرمن إلى «لبنان»، وهذا ما يرد أيضًا في كتاب **الأرمن عبر التاريخ**، حيث «بدأ الأرمن فعلًا بالاستقرار في لبنان بعد عام ١٨٢٠ فشهدت تلك السنة ثلاثة أساقفة من الأرمن، هم الأسقف هاغوب أريكيان، والأسقف فارتابيت بولوتزي، والأسقف ديونسيس غرابديان، الذين استقروا ـ بعد استقالتهم ـ في طرابلس وبيروت، وتزوجوا من لبنانيات فأخذوا من أمهاتهم اللغة العربية وأصبحوا من الأدباء البارزين» (المدور، 519 :1982). ويتحدث أحد المبحوثين الأرمن عن أوهانس وداوود باشا، وهما من الشخصيات الأرمنية التي حكمت لبنان في زمن المتصرفية، وجاء الكثير من الأرمن مع الجيش العثماني، بما أنهم مسيحيون والكثير منهم استقرَّ وتزوج نساءً لبنانيات من طوائف ومذاهب مختلفة، وهذا ما يُشار إليه أيضًا في كتاب مروان المدور، بأن تاريخ لبنان المعاصر عرف: «اثنين من المتصرفين الأرمن كانا من أكثر الولاة حماسةً وغيرة على لبنان وأبنائه هما داوود باشا وأوهانس قيومجيان باشا» (المدور، 1982 : 519).

ويرد عن لسان فئة من المُقابَلين الأرمن، أنهم وفدوا إلى هذه المنطقة قبل قيام دولة «لبنان» الكبير في عام 1920 بنحو خمس سنوات، وأنهم كغيرهم من الجماعات التي وفدت قبلهم. فأصول «اللبنانيين» اليوم «متنوعة ومختلفة، بين تركي وألباني وسوري وكردي، ومن الخليج العربي» إلا أنهم كانوا آخر الوافدين إلى هذه الأراضي، والفرق بينهم وبين الجماعات الأخرى، وبحسب فئة أخرى، أنهم لم يتكلموا بـ «اللسان العربي»، وحافظوا على لغتهم الأرمنية الأم، وتاليًا فإن الأرمن ليسو عربًا، شأنهم شأن الكثير من تلك الجماعات الموجودة في هذه المنطقة «ذات الجذور غير العربية»، بالأخص الطائفة المارونية التي هي من «أصول سيريانية».

ثالثًا: المساومة الثقافية

رأينا كيف ابتكر الجيلان الأول والثاني من الأرمن، «سيستامًا» انضباطيًّا لإعادة إحياء «الهوية الثقافية الأرمنية»، وعرضنا استراتيجيات المقاومة الثقافية عند الجيلين الثاني والثالث، هذه الاستراتيجيات التي أدّت دورًا أساسيًّا في الحفاظ على استمرارية الجماعة الأرمنية وتطويرها. ونناقش هنا مفهومًا اقترحتُه هو المساومة الثقافية، التي هي نوع من المفاوضة بين طرفين، تقوم على تبادل محدد الشروط بينهما، سواء بتبادل قيم متماثلة أو مختلفة، وقد يكون التبادل ماديًّا أو معنويًّا، بهدف الوصول إلى صيغة من المنفعة المتبادلة، والحد من النزاع.

1 ـ المساومة الثقافية بالامتنان وردّ الجميل

لا يكفّ الأرمن عن توجيه عبارات الشكر لـ «اللبنانيين» على حسن استقبالهم منذ بداية هجرتهم إليه، على الرغم من أن «لبنان» كدولة لم يكن قد اتخذ شكله الحالي قبل اتفاقية إنهاء الانتداب الفرنسي، أي أن الأرمن، حالهم كحال بقية أطياف «اللبنانيين»، كانوا جزءًا من مساحة جغرافية لم يكن قد تحدّدَ مصيرها السياسي بعد. ومع ذلك، ما زالوا يوجهون الشكر «للبنانيين» عرفانًا بتلك المرحلة. ويُلحَظ هنا دور الكنيسة الأرمنية على اختلاف طوائفها، في التذكير الدائم بهذه المسألة، على الرغم من أنهم في مواقع أخرى يقولون نحن «لبنانيون» حالنا حال بقية الجماعات المستقرة في «لبنان»، وأنهم يعدّون الجماعة الأرمنية هي التي ساعدت نفسها بنفسها واستطاعت النهوض من جديد وتجاوز أزمة الهجرة القسرية من دون مساعدةٍ تُذكر، وأنها ردت الجميل للبنان[10] على حسن الضيافة، فكما

(10) «استفاد الأرمن من ضيافة الشعوب التي لجأوا إليها وأفادوا أكثر مما استفادوا». (عزي [وآخرون]، 2000: 102).

ورد على لسان عددٍ من المبحوثين، بأن الأرمن أسهموا في إعمار لبنان بمواردهم الخاصة المشروعة، من دون سرقة أو أي تورُّط في الحرب الأهلية اللبنانية، وهذا ما يردُ أيضًا في كتاب **اليوبيل الذهبي**[11]. لذلك فالشكر هنا لقبول الاستضافة فقط.

وبدوري، أصنِّف لغة الامتنان المستمرة بَعد مئة عام وأكثر من وقوع الحدث (موضوع الامتنان)، آليةً من آليات المساومة الثقافية، بغرض الحصول على قَبول مُجتمعي من المحيط، وخلق صورة عن الجماعة الأرمنية بأنها تحفظ الودَّ والمعروف، لذلك لا يجب الحذر منها، كما تمارس تلك الآلية بغرض تخفيف حِدَّة التنافس والصراع على المستوى الاقتصادي والثقافي. إلا أنها تكرّس التمايز، وتمثِّل أداةً غير واعية في مقاومة الانصهار والحفاظ على التمايز.

2 ـ تكيُّف الأرمن مع اللسان العربي

على الرغم من صعوبة المنطوق اللبناني فضلًا عن اللسان العربي بالنسبة إلى الأرمن، فإنّهم تكيَّفوا معه، إلا في استثناءاتٍ قليلة، في حالة الأرمن «اللبنانيين» الذين لا يجيدون «اللغة العربية» مطلقًا، خاصة في محلّة برج حمّود، وهم غالبًا من الجيل الثاني بحسب ما صرَّحت به فئةٌ من المُقابَلين الأرمن. وقد يبدو موضوعُ تكيّف الأرمن في محلّة برج حَمُّود مع «اللغة العربية» وقبولهم بِتعلُّمها، أمرًا مفروضًا على الجماعة بحكم وجودها ضِمن مدى ثقافي لغوي ناطق بالعربية، ومن المحتم على أفراد الجماعة تعلم «اللغة العربية» وفهمها، للتواصل مع جهاز الدولة بلغته الرسميَّة. كما أنها مادةٌ أساسية في الشهادات الدراسية الرَّسمية المتوسطة والثانوية. لكن بالنظر إلى الوسط المجتمعي المُصغَّر في محلّة برج حَمُّود، والناطق كُلِّيًّا باللغة الأرمنية، فليس من الضروري تعلم «اللغة العربية»، لأنها لن تُستخدم في هذا المدى الثقافي اللغوي، بحسب عدد من المقابَلين في محلّة برج حَمُّود، كما أن «اللغة العربية» ليست اللغة المتداولة الوحيدة في الوسط الثقافي «اللبناني»، حيث تستخدم أيضًا اللغتان الإنكليزية والفرنسية. وبالتالي ليست هناك لغة وحيدة متبنّاة في كامل هذا الوسط، كما يُشترط في كتاب **مدرسة شيكاغو**. فبحسب بعض المُقابَلين الأرمن، فإن «المجتمع اللبناني» لا يتبنى العربية كلغةٍ وحيدة للتواصل، حتى يُطالَب الأرمن بالتحدث بـ«اللغة العربية»، عوضًا عن اللغة الأرمنية، كما ورد على لسان إحدى المبحوثات «ايه مِنْوَتَّف نحكي أرمني، لمَّن اللبناني يحكي عربي».

(11) «لبنان استقبل المهجّرين الأرمن وهم بدورهم ردوا له الجميل بعطائهم الناشط الذي يتميزون به، فما هي إلا بضع سنوات حتى كانت بيوت الخشب تستبدل بالإسمنت. وبرج حَمُّود تعمر ويشهق فيها البناء» (مصرليان [وآخرون]، [د. ت.]: 26).

لكن مع ذلك، تتحدث الأغلبية العظمى من الأرمن في منطقة برج حمّود المنطوق اللبناني المحكي ولو بالحد الأدنى، الذي يعدّه الأرمن كافيًا للتواصل مع من لا يتحدثون إلا اللغة «العربية»، وهنا يمكن تمييز أحد أوجه المساومة المُمَارَسَة من جانب الأرمن، حين يقبلون بتعلّم «لغة» المحيط كأداة من أدوات التبادل الخارجي للجماعة، مع الحفاظ على لغتهم الأساسية وحصرها في التبادل الداخلي.

3 ـ المساومة الثقافية عبر عزل اللغة الأرمنية أمام «الآخر»

في إحدى المرّات التي كنت أزور فيها برج حَمُّود، شاءت الصدف أن ألتقي مجموعة من الناس جميعهم من الأرمن، ويتحدثون مع بعضهم باللغة الأرمنية، وحين انتبه لي أحدهم وسألني هل أنت أرمنية؟ أجبته بالنفي. فاعتذر مني قائلًا: «ظننتكِ أرمنية»، وأكمل حديثه مع الآخرين وأنا من بينهم بالمنطوق اللبناني.

تضع اللغة الأرمنية بعض الحواجز، أو بحسب تعبير فئة من المقابَلين الأرمن، أنها تخلق نوعًا من «المشاعر السلبية» أو «سوء الظن» عند «الآخر» (الغريب) الذي لا يتحدث الأرمنية. بينما توجِّه الكنيسة الأرمنية رعاياها لضرورة عدم استمرار الحديث باللغة الأرمنية أمام من لا يتحدثونها وذلك مراعاةً لمشاعرهم.

يمكننا من خلال هذه الأمثلة، لمس السلوك المساوم من جانب الأرمن، بحيث لا يريدون تكوين صورة خاطئة في أذهان «الآخرين»، بالإصرار على التحدث بلغة لا يفهمونها، ويفضلون تغيير لغة الحديث إلى اللغة المتداولة المفهومة بالنسبة للجميع، على الرغم من أنهم لا يستطيعون التعبير من خلالها عن أفكارهم بدقة كما لو كانوا يتحدثون بلغتهم الأم.

4 ـ عبور «الغريب» إلى الحِرَف الأرمنية

ذكرت سابقًا أنّ دخول عالم الحِرَف الأرمنية وتعلّم تقنياتها وأسرارها من خلال الحِرَفيين الأرمن ليس بالأمر السهل، ولم يكن متاحًا «للآخر» الغريب الذي يرغب أن يتعلم على أيدي محترفين أرمن. لكن تبين لي خلال عملي الحقلي، بأن هناك معابر استثنائية لدخول «الغريب/ القريب» أو «الآخر» إلى عالم الحِرَف الأرمنية، تتمثل هذه المعابر بمستويين:

أ ـ الغريب المتحدث بالأرمنية

لاحظت أيضًا أن باب تعلُّم الحِرَف الأرمنية مفتوح لمن يتحدث اللغة الأرمنية ويعيش في مدى ثقافي أرمني، حتى ولو لم يكن أرمنيًّا، وقد استوقفتني إحدى الحالات لأحد أصحاب ورش الصياغة في محلّة برج حمّود، كنت أحسبه في البداية أرمنيًا، بما أنه يتحدث الأرمنية، لكنني اكتشفت أنه «لبناني سرياني أرثوذوكسي»، أخبرتني زوجته (بحسب اعتقادها

الخاطئ كما تبين لاحقًا) بأن جدته أرمنية، فاعتقدت أن هذا ما يفسر إجادته للغة الأرمنية. لكني فوجئت، أن جدته أيضًا لم تكن أرمنية، وهي بدورها من السريان الأرثوذوكس، ولكنها ولدت في محلّة برج حَمُّود وعاشت وترعرعت بين الأرمن، ولا تتحدث سوى الأرمنية وبضع كلمات باللغة العربية، على الرغم من أنها «لبنانية» وكذلك أولادها، بخلاف زوجها «اللبناني» الذي لا يتقن اللغة الأرمنية، بل لغته الأم.

في هذه النماذج اختراقٌ للتقاليد الحِرَفية الأرمنية، بحيث لا تنحصر أسرار المهن بالأرمن دون سواهم على نحوٍ تام، وهو ما يشير إلى أن مساومةً ما، تحصل على مستوى الدائرة الحِرَفية الأرمنية، متمثّلة بنقل هذه الأسرار إلى غيرهم وفق شروط وظروف خاصة لا تخرج بالحصيلة من الدائرة الحِرَفية الأرمنية.

ب ـ تقبل الانفتاح على «الآخر»

يعي الأرمن ما يتصوّره محيطهم عنهم من «انطوائية»، أو بأنهم جماعة «منغلقة على ذاتها»، ويستغربون تصورات الناس هذه عنهم، ويقولون في هذا الصدد بأنهم كغيرهم يشبهون الجماعات الأخرى الموجودة في «لبنان»، كل جماعة لديها شروطها وتحافظ على خصوصيتها الثقافية ولديها قائمة بأولوياتها في تطوير وتأمين ظروف أفضل لأفرادها. وعلى الرغم من هذه التصورات الانطوائية والانغلاق، ورد عن لسان فئة من المقابَلين الأرمن أنه إثر انتهاء الحرب الأهلية اللبنانية، قصد العديد من «اللبنانيين» محلّة برج حمّود لتعلم حِرفة الصياغة، بالأخص على يد المحترفين الأرمن في هذا المجال، ونجح عدد قليل منهم في هذا المضمار، في حين أنّ قسمًا آخر كبيرًا لم يستطع تعلم مهارات هذه الحِرفة واكتسابها نظرًا إلى افتقادهم الشغف بها، وظنّ البعض الآخر ممن يودون الولوج إلى عالم الذهب بأنها تجارة الكسب السريع.

5 ـ انفتاح المؤسسات الأرمنية على «الآخر»

من أحد أشكال المساومة الثقافية التي يسلكها الأرمن، خيار إبقاء المدارس الأرمنية مفتوحةً لجميع الطلاب، بغض النظر عمّا إذا كانوا من أصول أرمنية أم لا، في بادرة يحاول من خلالها الأرمن في محلّة برج حمّود جعلها كبقية المدارس الخاصة والرسمية الأخرى، وهي بتقديرهم جزء من الحالة العامة في المدارس اللبنانية التي تتبع بعضها لطوائف وأحزاب معينة. ويذكر لي بعض المُقابَلين قصةً طريفة عن شاب «لبناني» غير أرمني يُدعى محمود، تدرّج في إحدى المدارس الأرمنية في زمن الحرب الأهلية اللبنانية، وانضم لاحقًا إلى أحد الأندية الرياضية الأرمنية ولَعب مع فريقها الأول في منافسات دوري المدارس اللبنانية، وهو ما سبّب الدهشة لجمهور الفرق المنافسة ولاعبيها، حين رأوا لاعبًا يدعى محمود في صفوف فريق أرمني، ويتحدث الأرمنية مع زملائه في الملعب.

من ناحية أخرى، تقدم بعض الجمعيات الأرمنية خدماتها الطبية لجميع المحتاجين على حد سواء من دون النظر في الهوية والانتماء، على الرغم من أن الجمعيات تحمل أسماء أرمنية وأغلبية المستفيدين من خدماتها هم الأرمن،فإنّ تلك الجمعيات تقدم الخدمات، كما تتلقى التبرعات من غير الأرمن كنوع آخر من المساومة، عبر تبادل خارجي مع المحيط غير الأرمني.

الاستنتاجات والأسئلة

طرحتُ في بداية عملي الحقلي عدة أسئلة، منها ما كان يراودني قبل عملي هذا، ومنها ما أتى في المراحل الأولى لهذه الدّراسة، وبعدما قرأت عددًا من الكتب والأبحاث والمقالات التي عالجت موضوع الأرمن وميدان أنثربولوجيا المدينة، تبيّن لي أن قسمًا من الباحثين والكتّاب تناولوا موضوع «الأرمن» من الجانب التاريخي ـ السياسي، لذا حاولتُ أن أسلط الضوء على «الأرمن» من الناحية الأنثربولوجية الثقافية، من خلال السيستام الوظائفي التثاقفي، والهوية الثقافية لهذه الإثنية الأقلية الموجودة في محلّة برج حمّود و«الوسط المجتمعي الثقافي اللبناني». وبما أن من بين مهمات الأنثربولوجيا المتعددة التعمق في الفهم المتبادل بين الناس ـ وهي أيضًا وسيلة تسهم في تيسير فهمنا لأنفسنا من خلال تعميق فهمنا لـ «الآخر» ـ فقد ارتأيتُ ضرورة التقرب وفهم آلية عمل روح المعاشرة المجتمعية الكلية لهذه الجماعة، واكتشاف منظومة العلاقات القائمة بين أفرادها وبين الآخرين، مع ما فيها من معايير مختلفة ومصالح متباينة.

قبل مواجهتي الحقلية، واطّلاعي على عددٍ من الدراسات والكتب العلمية، استندتُ في البداية إلى كتاب **مدرسة شيكاغو**، التي تركزت أبحاثُها حول المشاكل التي كانت تعانيها مدينة شيكاغو، ومن أهمها المشاكل «الجرمية»، كالجريمة المنظمة، وتشكّل العصابات، وجنوح الشباب، والاغتصاب والسرقة، وذلك بعد استقطابها ملايين المهاجرين، حتى غدا في مطلع القرن العشرين أكثر من نصف سكان المدينة من المولودين خارج أمريكا. وبحسب مجموعة الدراسات هذه التي قام بها مجموعة باحثين من مدرسة شيكاغو، فإن الهجرة تؤدي إلى اختلال النظام المجتمعي، الذي يؤدي بدوره إلى فقدان فاعلية القوانين المجتمعية، إلا إنها حالة موقّتة يشار إليها بـ «الحالة الانتقالية»، وهي تسبق مرحلة إعادة التنظيم المجتمعي، على سبيل المثال، إضافةً إلى المهاجرين الأوروبيين، وَفَدَ مهاجرون ريفيّون من الوسط الغرب الأمريكي على نحوٍ كثيف، وهو ما أثّر سلبيًّا في السيستام المعيشي للحياة اليومية للأسرة الريفية، وذلك حين «تسربت إليها ممارسات جديدة في الاستهلاك وقيم جديدة تغيّر من السلوك الاقتصادي، في حين يدل على اختلال الجماعة غيابُ رأي عام يؤدي بدوره إلى أفول التضامن في صفوف الجماعة، وسوف تعزز الهجرة

هذا الاختلال الذي يتخذ شكلًا واسعًا ومأساويًّا في بعض الأحيان، ويجرُّ نظام الأسرة وراءه إلى الفقر والجنوح بين الشباب، إلا أن الجماعة المهاجرة ستقوم بإعادة تنظيم مواقفها وحالاتها لمواجهة الاختلال» (كولون، 43 ـ 42 :2012).

يحيط الغموض بمفهومَي التكيّف والاندماج، فمعايير كل منهما غير محددة، ولا يجوز تعميمها على الخلفيات الثقافية كافّة، أو المجتمعات، كما أنها تأخذ أشكالًا مختلفة، بما أن ظروف المجتمع المُستقبِل والوافد تختلف من بلدٍ إلى آخر. وبحسب ما يرد في تعريف مفهوم التكيف في مدرسة شيكاغو بأنه «ظاهرة اجتماعية تعني الثقافة بشكلٍ عام، والعادات الاجتماعية والعادات التقنية التي تنقلها الجماعة، وفي مرحلة التكيف هذه، يحدث تعايشٌ بين الجماعات التي تظل خصومًا محتملين لكنها تتقبل اختلافاتها. ويجري تنظيم العلاقات الاجتماعية بهدف تقليص الصراعات والسيطرة على التنافس والحفاظ على أمن الأشخاص» (كولون، 55 :2012)، أما من جهة مفهوم الاندماج، وفي المصدر نفسه، فإنه يشير إلى أنه «تتلاشى خلاله الفوارق بين الجماعات وتختلط فيه قيمها الخاصة بكل منها» (كولون، 56 ـ 55 :2012).

وكما ذكرت فإننا لا نستطيع حصر مفهومَي التكيف والاندماج، ضمن إطارٍ معياري ثابت، وبناءً على معطياتي الحقلية التي صغت المفاهيم الإجرائية على أساسها، تبين لي أن مفهوم التكيف هو مرحلة احتكاك ثقافي تخضع لها الجماعات المهاجرة، تارة على نحوٍ طوعي وتارةً أخرى لاإراديًا، هذه المرحلة مرنة، وهي حالة تبادلية داخلية وخارجية بين الجماعة المُستقبلة والمضيفة، وبحسب تعريف بارك في معرض وصفه لعملية اختلال النظام الاجتماعي وإعادة تنظيمه التي تحدّد التفاعلات بين المجتمعات الأصلية والمهاجرين، تشتمل هذه الحالة على «أربع مراحل تمثل كل مرحلة منها تقدمًا بالنسبة إلى المرحلة السابقة، وهي: التنافس، الصراع، التكيف والتمثل» (كولون، 53 :2012).

كحصيلة واستنادًا إلى كل ما ورد، أستطيع القول أن نموذج مدرسة شيكاغو قد اختل، بما أنه عجز عن استيعاب معايير التكيف والاندماج الخاصة بالوافدين الأرمن في محلّة برج حمّود، لأن هذه الجماعة الإثنية بجيلَيها الأول والثاني، من الناحية **الأولى** لم تكن لديها «مشاكل جرمية»، بالتالي لم تمثّل تهديدًا أو اختلالًا في النظام المجتمعي القائم، لا في الماضي البعيد ولا في الحاضر القريب على ما يبدو، بل إنهم (الأرمن) يعترفون بالدولة ويقرّون بوجودها وبمؤسساتها وأجهزتها، أما من الناحية **الثانية** تؤشر المعطيات الحقلية بأن الأرمن مجتمعٌ ذو اقتصاد «اكتفائي»، غالبًا ما يتوصل إلى إشباع رغبات أفراده وحاجاتهم، وهذا ما ورد على لسان الكثير من المُقَابَلِيْنَ الأرمن و«اللبنانيين» من غير الأرمن، الذين افترضوا أنه في محلّة برج حمّود «تجد كل ما تحتاجه، من الطربوش إلى البابوج»، لذا فإن الأرمن القاطنين وحتى العاملين في هذه المحلّة ليسوا «بحاجة للخروج»

منها، فهي منطقة سكنية، وتجارية، وصناعية، وسياحية، وفي الماضي كانت زراعية. إضافةً إلى هذا لا بدّ من تسليط الضوء على أهم مسألة وهي أن الأرمن في أغلبهم أصحاب حِرَف، والأرمني الذي لا يمتلك حِرفة في حينها كانت الجمعيات الأرمنية وغيرها من المؤسسات المجتمعية والسياسية تتحمل مسؤولية تعليمه وتدريبه، حتى تعيد إدماجه في سوق العمل الأرمنية، وخير دليل على ذلك هو غياب ظاهرة التسول وتحريمها لديهم.

أما من ناحية الصراع، فلا بد هنا من المرور على ما عَرَّفَ به بارك من مرحلة الصراع، الذي يفيد بأن «التنافس يحدد موقع الفرد بين الجماعة، وأن الصراع يخصص له مكانة في المجتمع» (كولون، 2012 : 55)، بعد مراجعة المقابلات الموجهة والحرة وتحليلها، تبين لي أن الأرمن تجنبوا الصراع مع «الآخر»، بما أن لغة المساومة المنضبطة بعبارات المجاملة كانت طاغية على ألسن الكثير من المُقَابَلِيْنَ الأرمن في محلّة برج حمّود. وبالعودة إلى بارك، نتأمل حال هذه الجماعة الإثنية الأقلية، التي حَرَّمت التسول ثقافيًّا قبل أن تمنعه سلوكيًّا، فيتبيّن معنا مكانة الأرمن ضمن هذه الجماعات الموجودة في «الوسط المجتمعي الثقافي اللبناني»، وبالأخص حين نسمع أحاديثهم وقصصهم التي تعكس صورة احترامهم لأنفسهم كـ «جماعة»، على الرغم من تجربة الهجرة القسرية القاسية التي عايشها آباؤهم وأجدادهم، فإنهم لم يصدّروا أنفسهم كـ «ضحايا»[12] لـ «الإبادة»، ويذكر المُقَابَلُونَ الأرمن عن الاحتكاك الأول بين الأرمن و«اللبنانيين الموارنة»، الذي أخذ طابعًا متوترًا في بداية وفودهم إلى «لبنان»، وقبل انتقالهم موقّتًا إلى «الكرنتينا»، إلا أنه لاحقًا بحسب ما عبّرت عنه فئة من المُقَابَلِيْنَ الأرمن، حاول «الموارنة اللبنانيون» الاستفادة من قوة عمل الأرمن وابتكاراتهم و«نسبها للموارنة»، عدا عن أن تصورات «اللبناني» ونظرته عن الأرمني في بدايات وفوده إلى «لبنان» بحسب ما جاء على لسان فئة من المُقَابَلِيْنَ «نظرة دونية، استعلائية»، خصوصًا للحِرَفيين الذين يعملون في صناعة الأحذية والجلديات «الكندرجي»، وفي مجال التمديدات الصحية «السمكري». بناءً على هذا يشير الأرمن إلى أن فئة «اللبنانيين» في حينها، كانوا لا يعملون في بعض المهن، لأنها «لا تتناسب مع مكانتهم المجتمعية»، بينما يعدّ الأرمن بأنهم «يقدّسون العمل اليدوي» وكل محترف في حِرفته لديه مكانة مرموقة داخل شبكتهم المجتمعية. على سبيل المثال، روى لي أحد المُقَابَلينَ أن أحد أقربائه يلقبّه «بالدكتور» على الرغم من أنه يعمل في مجال السَمْكريّة، ولا بد هنا من الإشارة إلى نصب التمثال التذكاري لموزع الجرائد في شارع الأب عريس في منطقة برج حمود.

سبق وذكرت استراتيجيات الأرمن المتمثلة بحركة الاحتكاك الثقافي التثاقفي، والتي اندرجت تحت مفهومَي الانضباط الثقافي والمقاومة الثقافية، حيث أدّى هذا السيستام

(12) وبصدد ذكر هذا المفهوم «الضحية»، انظر (الدامرجي، 2016).

الانضباطي دورًا مهمًّا في وَأْدِ الهوية التركية وشطب رموزها الثقافية من الذاكرة الأرمنية، بعد ذلك جاءت المقاومة الثقافية، التي أدّت أيضًا دورًا لا يقل أهمية وصعوبة عن الأول، في خلق «الشخصية الأرمنية» وإعادة بث «الروح» فيها. وبعدما وُلِدَ الجيل الثالث «أرمنيًّا خالصًا»، جاء دور المساومة الثقافية، التي تندرج تحت خانة التبادل الإيجابي المرن، بهدف المحافظة على الهوية الأرمنية التي قاوم الجيلان الأول والثاني «لإعادة إحيائها» من جديد، وبناءً على هذا، ومن وجهة نظري التي كونتها (في حدود هذه الدراسة)، فإن لغة المساومة الثقافية واستراتيجياتها هي التي رسمت حدود تكيف الجماعة الأرمنية.

وبما أن المساومة التي تعني شكلًا من أشكال التبادل، وحركتها نشطة ما بين المجتمع الوافد والمستقبل، فهذا مؤشر على أن المثاقفة، أي مرحلة الاندماج، مضطربة وبعيدة عن مسارها المباشر الممهّد لعملية الانصهار، ولنحاول معًا النظر إلى هذه المسألة عن كثب، فإن انضباط الأرمن كوّن صورةً تمايزهم عن غيرهم من المجموعات، وذلك بهدف اكتساب ثقة المجتمع المستقبِل، ولتيسير مسار الدائرة التبادلية بين الأرمني و«اللبناني». والتي تفاعل معها «اللبناني» على نحوٍ إيجابي وفعال، خصوصًا بعد انتهاء الحرب الأهلية اللبنانية (بحسب ما جاء في بعض المقابلاتٍ)، وهذا ما أسهم باكتساب الأرمن حقوقًا عديدة منها حق الترشح للانتخابات النيابية وإنشاء الأحزاب السياسية وحق العمل وغيرها من العناصر التي يفترض أنها تسهم في تيسير مسار الاندماج، بل والانصهار، لكن حجج هذا الاندماج السياسي والاقتصادي تتسم بالتعقيد والتشابك، لأنه اندماج غير مكتمل، وبما أنني عددتُ مرحلة الاندماج ظاهرة كلية جامعة ترتبط بمختلف مجالات الحياة المجتمعية، من أساليب تحصيل المعاش ذات الخصوصية الثقافية، والمعتقدات الدينية وفلسفة الحياة والتعبير الفني، إلى أصول تنظيم العائلة والمؤسسات كما تنظيم الأحزاب السياسية، وبما أن الاندماج يجب أن يشمل هذه العناصر كافّة، وكوننا نلحظ اندماج الأرمن على مستويين فقط، الأول اندماج سياسي، والثاني اندماج اقتصادي، فإننا لا بدّ أن نرجّح فرضية تكيف الأرمن من دون اندماجهم الكامل.

أخيرًا سوف أُعرِّج على مقال الدولة والعشيرة في مجتمع محلي، الذي يتحدث فيه شوقي الدويهي (الدويهي، 1981 : 203) عن بنية السلطة في «الوسط المجتمعي الثقافي اللبناني» وتحديدًا الصراع ما بين العشائر والدولة، حيث «تنكفئ العائلة ـ العشيرة إلى داخلها، وتلتم على نفسها، وتقف ضد الأعاصير، من أي جهة أتت، بتشبثها «حتى العظم»، بأعرافها وتقاليدها. لذا، فعلاقاتها بالدولة، هي علاقة نصَّين مختلفين متعارضين، يحاول كل منهما أن يلغي الآخر. ولا تتم عملية التعايش بينهما إلا عبر الزعامة المحلية التي تشكل في آن واحد المدخل والمقاومة لدخول نص الدولة. ومن هنا، فالدولة تحجم عن تطبيق قانونها «مباشرة»، بتحويله إلى قانون العائلة ـ العشيرة. ويفقد كل قانون أو حكم حينذاك صفته «الخارجية» ويدرج في سياق دورة العائلة العشيرة».

انطلاقًا مما سبق، يمكننا الاستنتاج من مقالة دويهي أن الجماعة في «لبنان» تتجلى بمظاهر مختلفة ومتعددة منها العشيرة والعائلة والطائفة ثم المذهب والمنطقة الجغرافية. فالنظام السائد

في «لبنان» هو نظام رعاية طوائف، ويحول دون تكوين وطن ومواطنة، ويضاف إليه مسألة العشيرة التي لا تندرج تحت القانون، بينما الطوائف تندرج تحت القانون وضمن اعتبار الدولة، إضافةً إلى أن «اللبنانيين» هم رعايا طوائف ليسوا بمواطنين في وطن. ولا بد من الإشارة هنا، إلى أن الأرمن يُعتَرَفُ بهم كطائفة لها خصوصيتها الكاملة، وهو ما يعني أن هذا المحيط الثقافي المجتمعي المنفصل في مجموعات متنوعة يستحيل أن يشكل محيطًا حاضنًا للاندماج والذي بدوره يلغي فرضية الانصهار. ويترتب على هذه الاستنتاجات السؤال الآتي: ما مصير الأرمن، كمجموعة ثقافية متمايزة، إذا تشكّل مَصهَرٌ لتكوين المواطنة في لبنان؟

المراجع

الدامرجي، أماني (2016). «إشكالية مصطلح الضحية في العدالة الانتقالية، تونس نموذجًا.» مجلة أنثروبولوجيا: المجلة العربية للدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة (الجزائر): السنة 2، العدد 4، <http:// www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/79/2/4/60337>.

العزي، غسان (1997). **المجزرة الأرمنية (1915): وثائق من الأرشيف الدولي**. بيروت: مركز الدراسات الأرمنية.

العزي، غسان [وآخرون] (2000). **القضية الأرمنية في الفكر اللبناني**. بيروت: مركز الدراسات الأرمنية.

كولون، آلان (2012). **مدرسة شيكاغو**. ترجمة مروان بطش. بيروت: دار مجد.

المدوَّر، مروان (1982). **الأرمن عبر التاريخ**. بيروت: دار مكتبة الحياة.

مصرليان، أ. [وآخرون] ([د. ت.]). **اليوبيل الذهبي لبلدية برج حمود**. بيروت: بلدية برج حمود.

نوفل، حلا [وآخرون] (2005). **البحث الاجتماعي السريع: بيروت وضواحيها**. بيروت: مجلس الإنماء والإعمار.

هرسكوفيتز، ميلفيل ج. (1973). **أسس الأنثروبولوجيا الثقافية**. ترجمة رباح النفاخ. دمشق: منشورات وزارة الثقافة.

Bastide Roger (1971). *Anthropologie appliquée*. Paris, Payot.

Coulon, Alain (2012), *L'École de Chicago*. 5ème ed. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

Deliège, Robert (2006). *Une histoire de l'anthropologie*. Paris: Édition du Seuil.

Herskovits, Melville (1967), *Les Bases de l'anthropologie Culturelle*. Paris: François Maspero Éditeur.

Joseph, Suad (1975). «The Politicization of religious sects in Burj - Hammoud, Lebanon.» (Colombia University, PhD Dissertation).

مراجعات كتب

نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية

تحرير رضوان السيّد وساري حنفي وبلال الأرفه لي
(بيروت: الدار العربيّة للعلوم ـ ناشرون، 2019). 390 ص.

محيي الدين الحجار(*)
باحث في القانون.

ـ 1 ـ

أصل هذا الكتاب أبحاثٌ مقدَّمة إلى المؤتمر الأكاديمي المنعقد في بيروت أيار/مايو 2018، بدعوة من كرسي الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان للدراسات العربية والإسلامية في الجامعة الأمريكية في بيروت. وصدرت هذه الأوراق في كتاب جماعي تحت إشراف كلّ من رضوان السيّد، وساري حنفي وبلال الأرفه لي، عن الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت 2019.

وقد جاء هذا الكتاب في ثلاثة أبواب، وتحت كل باب بضعة فصول، كما سيتبين من خلال هذا المقال. إلا أنَّ الجامع المشترك بين تلك الفصول هو افتراض خلل في الدراسات الإسلامية في العقود الأخيرة المنصرمة؛ تحت وطأة الأيديولوجيات المتنوِّعة في تناول المواضيع الإسلامية.

ولذلك فإنَّ بعض المحاضرين في المؤتمر قاموا بمراجعاتٍ لتأثير تلك التوجُّهات الأيديولوجية على التخصُّص؛ بما في ذلك النظر في مسالك الخروج من الأيديولوجيا، واستعادة الأكاديميا. وقام بعضهم الآخر بدراسة نماذج متعدِّدة وجدوا فيها أملاً لتكون رائداً في مسيرة التجديد والتطوير في الدراسات الإسلامية.

ونظراً إلى كثرة الفصول ولغزارة مضامينها، سنقتصر في هذه الورقة على توصيف الدراسات المقدّمة من المتداخلين في المؤتمر، دون التّدخل فيها تأييداً أو نقداً أو تقييماً لكثرة النظريات التقليديّة والغربيّة في كلّ من المواضيع المطروقة وتباينها بل وتعارضها، واعتماد الباحثين بعض هذه النّظريات. فنحن قد نخالف كثيراً مما جاء فيه من أفكار أو مقترحات أو تحليلات؛ إلا

(*) البريد الإلكتروني: mohyedine.hajjar@gmail.com.

أنَّ المقام لا يتَّسع لقراءة نقديَّةٍ متكاملةٍ لكلِّ ما ورد في ثنايا الأبواب الثلاثة بفصولها.

ـ 2 ـ

وسنعرض توصيف تلك الدراسات حسب ورودها كالآتي:

أمَّا **الباب الأول** فجاء بعنوان: تجديد في العلوم الشرعية، وقد اشتمل على الفصول الآتية:

الفصل الأول: الدراسات الإسلامية: التصدُّع وإمكانيَّات إعادة البناء، للباحث رضوان السيد، حيث يرى أنَّ الإسلام والدراسات الإسلامية بحاجة إلى سرديَّة جديدة تقرأ التقليد في حيواته وانسداداته وتصدُّعاته بالمناهج الجديدة. ثمَّ بيّن أنَّ هناك أملاً في إعادة بناء الدراسات الإسلامية من خلال مجموعة من الظواهر تتلخَّص في التطورات التي حصلت في العلوم الإنسانية والاجتماعية والتاريخ وقراءة النص الديني، وتلك المادة الضخمة من التراث الكلاسيكي في المجالات كلِّها، إضافة إلى انتشار مئات الكهول والشبان العرب والمسلمين الذين لديهم الاهتمام والإلمام بالتراث ولا سيما من الناحية الأكاديمية.

ـ 3 ـ

أما **الفصل الثاني**: فكان بعنوان: العلوم الإسلامية وبعض أهم إشكالات وآفاق التجديد، للباحث أحمد عبادي. وقد انطلق من أهمية المنهج في التعاطي مع المجالات المعرفيَّة؛ كل مجال حسب طبيعته.

كما يرى انفكاكَ العلوم الإسلامية عن مصدرها (الوحي)، فيعتبر مثلًا أنَّ علم أصول الفقه قد انفصل عن الوحي من خلال توقُّف الحوار مع الآيات والأحاديث. وكذا الحال في علوم التفسير؛ حيث انفصلت عن الآيات المفسَّرة، وانحصرت تلك العلوم في زاوية الأخذ ممن سبق فحسب، وبذلك حصل الجمود في هذه العلوم الشرعية.

ثمَّ عرض لمشكلاتٍ تواجه المهتمين بالعلم الشرعي؛ وهي: كيفية فهم النص، وفهم الواقع، وتنزيل حكم النص على الواقع المتغيِّر. ثم عرض لمقتضيين لحلِّ تلك المشكلات: **الأول**، هو المنطلقات التي ينبغي أن ينطلق منها الفقيه المسلم؛ أي: البراديغمات والنماذج المعرفية؛ والمقتضى **الثاني**، تحديد آليات التعاطي مع تلك المشاكل الثلاث؛ أي: كيف يفقه النص؟ وكيف يفهم الواقع؟ وكيف يتمَّ تنزيل أحكام النص على الواقع؟

ثم ذكر بعض العوائق المعرفية في الدراسات الإسلامية، كفشوِّ التقليد، والنزاعات المذهبية، وتسرُّب مناهج دخيلة إلى تلك العلوم. وقد خلص إلى مجموعة من الشروط ليكون التجديد ذا فاعلية ونفع اليوم؛ كالاستيعابية، والتساؤلية، والمعرفية مما بيَّنه في معرض هذا الفصل بالتفصيل.

ـ 4 ـ

أما **الفصل الثالث** فكان بعنوان: مجدِّدو التفسير وإشكالية المعاصرة، للباحث أحمد النيفر. وقد انطلق من التساؤل عن كيفية

العمل في الإرث الكبير في علوم التفسير الذي لم يعد يتَّفق مع المنظومة الفكرية والاجتماعية التي تصوغ واقع الباحث الذي يتحرَّك فيه؟ وقد أتى الباحث ببعض النماذج؛ وهي أعمال فضل الرحمن، وأبي القاسم حاج حمد، ومحمد إقبال، حيث رأى فيها مقاربات تمهيدية لمشروع تجديدي معاصر في التعامل مع القرآن الكريم، وقوام ذلك: أنَّ العلاقة بين المشيئة الإلهية والفعل الإنساني ليست صراعية، بل هي علاقة وحدة ناشئة عن وعي الإنسان بأنَّ حريته موضعية ضمن حركة الكون وظواهره. بهذه القراءة الجدلية يضحي القرآن وحيًا ممتدّاً يستجيب لمرحلة الأمِّيين، ويستمرُّ باتجاه المستقبل عبر مختلف العصور.

وقد رأى النيفر أنَّ هذا المشروع جريء ويهدف إلى تشكيل وعي المسلم بالتعدُّد في الكون والطبيعة والمجتمع، وذلك من خلال قراءة النصِّ القرآني في وحدته وفي استجابته للظرفية والاستمراريَّة. وأهم ما في تلك القراءة سعيُها المنهجي في أن ترى القرآن أكثر من نصٍّ يدعو إلى التوحيد وسلوكياته، بل يتدخَّل في التاريخ؛ ليساهم في اكتمال حكمة الإنسان ودعم أسباب علمه وتسديد فعله.

ـ 5 ـ

أما **الفصل الرابع** فكان بعنوان: تطور المناهج في الدراسات القرآنية بين التنزيل والتأويل؛ للباحث محمد المنتار. وقد بيَّن في بحثه أن أوَّل شيء ظهر في الإسلام من العلوم كان علوم القرآن بالمعنى الاصطلاحي، وكانت العمدة فيها على التلقِّي والمشافهة عن النبيِّ ﷺ، ثمَّ تلقَّى الصحابة ذلك عنه ثمَّ التابعون عن الصحابة الكرام، ثم تنوَّعت الدراسات التي تلاحقت في الظهور فيما بعد بين المقاربات اللغوية واللسانية، والمقاربات الفقهية، والمقاربات الكلامية، والمقاربة الاستنباطية، والمقاربة المقاصديَّة.

وقد ساق الباحث نماذجَ متعددة عن ظهور تلك الدراسات تدريجياً؛ من مثل تفسير عبد الملك بن جريج المكي (ت 149هـ)، وتنزيل القرآن بمكة والمدينة للزهري (ت 124هـ) ونحوها من بواكير التصانيف.

وقد بيَّن تعدُّد مناهج تلك الدراسات بقدر العلوم التي كانت شائعة إبَّان ظهورها، ثم وضَّح أنَّ العقود الأخيرة قد عرفت تطوُّرات عديدة في مجال الدراسات القرآنية خرجت عن المناهج التقليدية المألوفة في التفسير وعلوم القرآن، وكان بعض تلك المناهج مستفاداً من العلوم اللغوية والاجتماعية الحديثة، واقتفى بعضها الآخر أثر المناهج الاستشراقية.

ثم بيَّن الباحث مدى الحاجة إلى التأويل في الدراسات القرآنية، وهذه الحاجة ليست حديثة العهد بل منذ القديم؛ حيث ألَّف أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت 209هـ) كتابه مجاز القرآن، وظهرت مصطلحات المجاز والتشبيه والتمثيل... للتعامل مع الآيات المتشابهة أو الموهمة في معناها.

وأخيراً خلص المنتار إلى ما أسماه «ستة دروب متكاملة من التفكير» تنفتح حين طرح قضية الدراسات القرآنية: **الأول**، ينطلق من يقينيات الوحي؛ **والثاني**، ينبني على سلامة المناهج والمعارف؛ **والثالث**، واجب التجديد المستمر؛ **والرابع**، إعادة نظم تراثنا في الدراسات القرآنية؛ **والخامس**، الوعي بالسياق بمختلف أبعاده وتجلياته؛ أما السادس والأخير، فيتلخَّص بالتساؤل عن كيفية النقلة إلى حالة الاعتبار والوظيفية والفاعلية.

ـ 6 ـ

وكان **الفصل الخامس** بعنوان: مستقبل التصوُّف في الدراسات الإسلامية، للباحثة سعاد الحكيم.

وقدِ انطلقت الباحثة من السؤال الآتي: ماذا تخسر الدراسات الإسلامية بعزلها للتصوُّف في اختصاصٍ مغلقٍ؟ وماذا تخسر المؤسَّسة الدينية بتهميشها للمَعِين الصوفي في ورشات التفكير والتدبير، وبتركه علميّاً ينطلق مفرداً وملتبساً في آفاق محلّية وعالمية، أو بتركه عمليّاً لمؤسَّسات الطرائق الصوفية؟

وقد سعت إلى وضع خطة عمل لدمج التصوُّف بالدراسات الإسلامية، وللكشف عن بعض كنوزه التي تتزايد الحاجة إليها كلَّ يوم، علميّاً وإنسانيّاً. وجعلت بحثها على قسمين: **القسم الأوّل** الالتفات إلى الداخل الصوفي لإعادة صوغه من جهة، ولبيان إمكانات تطويره للدراسات الإسلامية في حال أُدمج فيها من جهة ثانية، فأصَّلَتْ للتصوف بوصفه علماً إسلامياً مستقلاً، وأتت بنماذج متعددة من سيَر السالفين؛ كالحسن البصري (110هـ) ورابعة العدوية (ت180هـ) والجنيد البغدادي (ت297هـ) الذي كان له الأثر الأكبر في التصوف واستقلاله عن العلوم بمصطلحاته ومنهجه ونظامه المعرفي. كما قرَّرت عدم إغفال النقد المستمر للتصوُّف كشأن بقية العلوم الأخرى.

وفي **القسم الثاني**، اقتُرحت محاور متعدِّدة لدمج التصوُّف في منظومة الدراسات الإسلامية. وذلك من خلال إدراج الآراء الفقهية للصوفيين في مادة الفقه والفقه المقارن، وإدراج كلٍّ من الفهم إلى جانب الفكر وإدراج علم النفس الصوفي والتربية الصوفية وعلم الاجتماع الصوفي وعلم الجمال الإنساني وموضوع المرأة في الدراسات القرآنية والإسلامية.

ـ 7 ـ

أما **الباب الثاني** من الكتاب فهو بعنوان: ربط العلوم الشرعية مع العلوم الاجتماعية والإنسانية، وفيه الفصول الآتية مرتبة الترقيم مع الفصول السابقة. **الفصل السادس**: مناهج برامج الشريعة والدراسات الإسلامية في لبنان، للباحث ساري حنفي.

ويقدِّم هذا الفصل عرضاً مفصَّلاً لبرامج الجامعات في الكليات الشرعية في لبنان؛ وهي جامعة بيروت الإسلامية، وكلية الدعوة الإسلامية، وكلية الإمام الأوزاعي، وجامعة

طرابلس، وجمعية الإرشاد والإصلاح. وهذه البرامج مدرجة في جميع المراحل الجامعية والدراسات العليا.

ويدعو حنفي من خلال عرضه إلى التفاعل بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية، موضحاً أنَّ هناك فصلاً بينها على اختلافٍ في نسبة ذلك بين الكليات الشرعية.

ـ 8 ـ

أما **الفصل السابع** فكان بعنوان: حقل الدراسات الإسلامية: مقاربة للوصل بعد عصور الفصل، للباحث مسفر بن علي القحطاني، الذي انطلق من فرضية تتمثل بمعاناة حقل الدراسات الإسلامية في العصر الحاضر من عددٍ من الإشكالات المنهجية، ومن الغياب الواضح في التفاعل مع قضايا العصر، وحاول في ورقته معالجة هذا الخلل من خلال الإجابة عن عدة أسئلةٍ طرحها.

وقد بيَّن القحطاني أهميَّة حقل الدراسات الإسلامية، وما له من نفوذ في العالم الإسلامي، مع افتقاره إلى التجديد والتطوير. ومن المشكلات في هذا المضمار فصل ما يجب وصله بالدراسات الإسلامية من علوم ومعارف، كفصل علوم العبادة عن العمارة. ومن تلك الإشكالات الواقعة في حقل الدراسات الإسلامية المعاصرة الغفلة عن تأثير المجال الاجتماعي وتداخله مع الديني.

وكذلك وقع تهميشٌ للدراسات المنطقية والجدلية وعدم اعتبار للعلوم العقلية في البحث المعاصر؛ وهو ما أدى إلى ظهور عددٍ من التناقضات التي برزت مع بعض الفتاوى والدراسات التي يجب تنزيه الشريعة عنها.

ـ 9 ـ

وجاء **الفصل الثامن** بعنوان: كيف يمكن للنِّسْوية الإسلامية أن تكون جزءاً فعالاً في الدراسات الإسلامية؟ للباحث حسن عبود، الذي بيَّن أنَّ المراد من «النِّسْوية الإسلامية»: منهجٌ في قراءة التاريخ الإسلامي والنصوص الدينية وفهمها وتأويلها، يحاول تقديمَ فهمٍ جديدٍ لمكانة المرأة وحقوقها في الإسلام، ويدرك حجم الهوَّة بين ما تقرِّره المرجعية الإسلامية من القرآن والسنَّة الصحيحة وبين واقع المرأة المسلمة، وغاية هذه النِّسْوية تأسيس المساواة بين الجنسين في الحقوق والواجبات.

وتعرِّف هذه الورقة ببعض وجوه «النِّسْوية الإسلامية التأويلية» ومناهجها في الأكاديميات الأمريكية (هارفرد ديفنيتي سكول) والمغربية (جامعة محمّد الخامس) والتونسي (جامعة سوسة) وفي المؤسّسة الدينية الرسمية (مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام بالرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب). ويساهم التعريف بوجوه «النِّسْوية الإسلامية التأويلية» ومنطلقها الفكري ومناهجِها على فهم ديناميتها وقدرتها على تنزيل هذه القراءات على أرض الواقع السياسي والاجتماعي وعلى حصر إشكالياتها، وتؤكّد الورقة على اعتبار هذا الحقل جزءاً من الدراسات الإسلامية.

وقد أتت هذه الورقة بنماذج متعدِّدة في مضمار العلاقة بين المرأة والدراسات الإسلامية.

وفي الختام تم عرض الميزات الفكرية لـ «النسوية الإسلامية التأويلية» بين الدينامية والإشكالية.

ـ 10 ـ

أما **الفصل التاسع** فكان بعنوان: الفقه الإسلامي في الأدب: أهمية الإجراءات القضائية في كتاب **الفرج بعد الشدة** للتنوخي، للباحثين انتصار راب وبلال الأرفه لي. وقد انطلق هذا البحث من التساؤل عن دور الفقه الإسلامي في الأدب، ودور الأدب في الفقه الإسلامي، وحاول الإجابة عنهما من خلال تسليط الضوء على بعض ملامح الفقه الإسلامي والإجراءات القضائية التي تظهر عرضياً في مؤلفات التنوخي الأدبية، حيث تقاطعت في أعماله خيوط الأدب بخيوط الفقه في مجتمع إسلامي مبكر. فسرد هذا البحث عيّنات قصصيّة منه ثم حلَّلها وانتهى بتقديم خلاصة بخصوص الدّور المركزي الذي أدَّته الإجراءات القضائية كما ظهرت عرضياً في الأعمال الأدبية بوصفها نافذة على الفقه الإسلامي المبكر – كما تمَّ التعبير عنه في البحث ـ.

وقد حاول البحث دراسة كيفية انعكاس حكايات التنوخي في المجتمع العبَّاسي، وكيفية ظهور الفقه الإسلامي والإجراءات القضائية فيها بصورة طبيعيٍّة وعرضيٍّة.

ـ 11 ـ

الباب الثالث: إصلاح دراسات الدين: نماذج متعدِّدة في العالم، وقد جاء في خمسة فصول مرتبة الترقيم على ما سبقها من فصول. فـ**الفصل العاشر** للباحث ألكسندر كنيش وهو بعنوان: الإسلام وكيفية مقاربته: وفرة المنهجيات. حيث يستفيد الباحث في وحي تجربته التدريسية الطويلة في الولايات المتَّحدة وروسيا حول وفرة المنهجيات التي تُستخدم لتدريس الإسلام ومقاربته في الدراسات المعاصرة.

ـ 12 ـ

وجاء **الفصل الحادي عشر** بعنوان: قضايا تدريس الإسلام في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا: تأمّلات وتوصيات عملية في إصلاح مناهج العلوم الإسلامية والإنسانية، وهو للباحث إبراهيم محمد زين.

وقد حاول الباحث في دراسته الربط بين ما مضى من إنجازات علمية وعملية وبين العصر الحاضر حتى تكون العلوم الإسلامية متصلة الماضي بالحاضر، وذلك على أساس نقد قويم وفهم سديد لآلياته الداخلية على سبيل الاختبار والاختيار والارتفاع بالهمة إلى مستوى تحديات العصر واقتصادياته الجديدة في ربط العلم بسوق العمل.

وقد عني البحث بمعالجة تجربة إصلاح المناهج الإسلامية في الجامعة الإسلامية

العالمية في ماليزيا؛ بسبيل إعمال نهج التكامل المعرفي بينها وبين العلوم الإنسانية، ولم تكن هذه المهمة سهلة المنال، بل لا بد من توافر قدر من الموضوعية والخبرة العملية في هذا السياق، وهو ما سعى البحث لتحقيقه.

ـ 13 ـ

أمّا **الفصل الثاني عشر**، فهو بعنوان: الدراسات الإسلامية، حتمية التجديد، للباحث حسام سباط.

وقد انطلق الباحث من فرضية مفادها: معاناة التعليم الجامعي في العالمين العربي والإسلامي أزمة إنتاج عميقة؛ حيث يُلاحظ ضمور كبير في الكفاءات ومستوى التعليم ومخرجاته التخصصية مقابل تضخم لافت في أعداد الخريجين. وقد كان لكليات الشريعة نصيبها من ذلك العقم والجمود فلم تعد قادرة على رفد المجتمعات بالعلماء المؤهلين لمواجهة تحديات العصر. ثمّ يصل الباحث إلى حتميّة التجديد وضرورته مع التسليم بأثر اختلاف المناهج في الدراسات الإسلامية (كالمنهج الأزهري والمنهج الاستشراقي).

وقد عرض الباحث بعض الخطوات العملية التي من شأنها إن طبقت أن تحسِّن الأداء بصورة مرضية في المؤسسات التي تعنى بالعلوم الإسلامية، كتطوير المناهج، وتوسيع دائرة التخصصات، وتطوير الكفاءات بشكل متواصل، ودعم المناهج النظرية ببرامج عملية، إضافة إلى الاختبارات التطبيقية.

ـ 14 ـ

أما **الفصل الثالث عشر** فكان بعنوان: مؤسسات التكوين الإسلامي في فرنسا: الحضور والرهانات والآفاق، للباحث نبيل الناصري. وهذه دراسة وصفية هدفها إبراز التوجهات الراهنة الكبرى التي تسم العرض التكويني الإسلامي في فرنسا.

وقد كانت هذه الدراسة وفق ما خبره الكاتب من انغماسه في أربع مؤسسات تكوين هي من ضمن المؤسسات الأكبر من حيث جمهور المترددين عليها من ضمن الجالية الإسلامية، وهذه المؤسسات هي: (معهد العلوم الإسلامي الأوروبي في شاتوشينو، ومعهد العلوم الإسلامية الأوروبي في باريس، ومعهد أصول الدين في منطقة سان دوني، ومركز الشاطبي في منطقة ستانس).

وفي **الختام**: يمثّل هذا الكتاب، وكذا المؤتمر المنبثق عنه، صلة وصلٍ بين الدراسات الإسلاميّة التقليديّة والدراسات الاستشراقية، وفرصة للتواصل بين الباحثين المسلمين والغربيين للتباحث في المواضيع المشتركة التي يدرسونها. ولذا يمكننا عدَّه فرصةً لتلاقي الأفكار وتلاقحها لتحقيق المزيد من التقارب في وجهات النظر بين العالمين المتوازيين في مسعىً لتحقيق المزيد من التقارب والتلاقي.

محمد ياقين

الفرد والمجتمع في السوسيولوجيا الكلاسيكية (نصوص مختارة)

الرباط: دار المعرفة، 2020. (سلسلة المعارف السوسيولوجية؛ الكتاب الأول والثاني)

محمد الدحاني[*]

طالب بسلك دكتوراه، مختبر دراسات في الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع،

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة ـ المغرب.

حسن مويلح

طالب بسلك دكتوراه، مختبر الفلسفة والمجتمع،

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة ـ المغرب.

مقدمة

في مطلع سنة 2020 صدر الكتاب الأول من سلسلة المعارف السوسيولوجية، وهي سلسلة تحتوي على ستة أجزاء: يهتم **الأول** بالفرد والمجتمع في السوسيولوجيا الكلاسيكية، **والثاني**، بالفرد والمجتمع في السوسيولوجيا المعاصرة، **والثالث** مخصصٌ للاتجاهات السوسيولوجية الجديدة/ الراهنة، بينما شمل **الرابع** أنماط المجتمعات، **والخامس** ركّز على آليات الاشتغال وبنيات التنظيم، والأخير يهم القضايا المنهجية والإبستمولوجية[1]. جميع الأجزاء هي من إعداد وترجمة وتقديم الدكتور محمد ياقين[2]، والهدف من هذه السلسلة كما يبرزه صاحبها في تصدير الكتاب الأول، هو تيسير فهم واستيعاب مفاهيم، ونظريات، وقضايا إيبستمولوجية في السوسيولوجيا الكلاسيكية (ص 7). وذلك

(*) البريد الإلكتروني: mdahani93@gmail.com.

(1) نشير، إلى أنه لم يصدر من هذه السلسلة حتى الآن سوى الجزء الأول والثاني.

(2) أستاذ السوسيولوجيا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة شعيب الدكالي ـ الجديدة ـ المغرب.

عبر رصدِ مسار تطور الفكر السوسيولوجي منذ بواكره الأولى في الفلسفة والتفكير الاجتماعي (ص 7)، والوقوف على أهم المنعطفات المعرفية والمنهجية، وما صاحَبها من سجالٍ وتقاطب مختلف الآراء والمواقف حول السوسيولوجيا وقضاياها المركزية، وخلفياتها المعرفية والعملية أو المنهجية.

تكمن أهمية الكتاب الأول من هذه السلسلة، في الوظيفة المعرفية والبيداغوجية التي من خلالهما يتعرف الطلاب في مجال السوسيولوجيا في المغرب خاصة وفي العالم العربي عامة، إلى موضوعِ علم الاجتماع ومنهجه بوصفه علمًا قائمًا بذاته، وذلك عبر تقديم نصوص أصلية مترجمة ومرفقة ببيوغرافيا وببليوغرافيا لأهم روّاد السوسيولوجيا الكلاسيكية بمختلف بلدانهم ومدارسهم، وهذا ما يفسّر الاهتمام والاحتفاء الذي حظي به الكتاب من طرف بعض الجامعات المغربية[3].

غرضنا في هذه الورقة، إنجاز قراءةٍ تقديمية للكتاب الأول من هذه السلسلة، الذي يحمل عنوان «الفرد والمجتمع في السوسيولوجيا الكلاسيكية»، وهو في الأصل مجموعة من النصوص المختارة، تمحورت كلُّها حول إشكالية علاقة الفرد بالمجتمع. وهي في الحقيقة نصوصٌ من حقولٍ معرفيةٍ مختلفة، لكن ما يهمّنا في هذا الإسهام هي النصوص السوسيولوجية، وهذه الأخيرة في الكتاب، يمكن تقسيمها إلى قسمين، **الأول** بقيادة دوركايم و**الثاني** بقيادة ماكس فيبر، بمعنى أن الإشكالية الرئيسية التي تؤطّر الكتاب موضوعَ الدراسة، تكمن في اختلاف زاوية النظر للفرد والمجتمع، فالمنظور الوضعي التفسيري له رؤيةٌ خاصة للفرد والمجتمع، والمنظور التفهمي التأويلي له رؤيةٌ لهما مناقضة تمامًا. هذا يعني أن الاهتمام بمفهومَي الفرد والمجتمع في السوسيولوجيا الكلاسيكية يعكس في العمق السجال المعرفي والتجادب النظري حول موضوع السوسيولوجيا، وهذا ما سنحاول إبرازه في محاور هذه الورقة.

أولًا: الفرد والمجتمع في التصور الوضعي

عُرف التصور الوضعي بتأثره بصورة كبيرة بالعلوم الطبيعية، خصوصًا الفيزياء والبيولوجيا اللذان استلهم منهما بعض المفاهيم، ومناهج الاشتغال، والخطاطات التفسيرية... التي قام بتطبيقها على الوقائع الاجتماعية. بمعنى، كان روّاد هذا التصور يرون أن المجتمع عنصرٌ أساسيٌ

(3) سبق لكليتي الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط وجامعة ابن زهر، أكادير، أن نظّمتا قراءةً في هذا الكتاب، وكذلك كان مقرّرًا أن تُقدم فيه قراءة من طرف شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، بكل من جامعة عبد المالك السعدي بتطوان، وجامعة ابن طفيل بالقنيطرة، وتم تعليق هذه الأنشطة إلى وقتٍ آخر، بسبب انتشار فيروس كورونا المستجد، الذي عرفه العالم مع مطلع سنة 2020.

ضمن عناصر الطبيعة، لذلك يمكن دراسته وتحليل ظواهره بمناهج العلوم الطبيعية وقاموسها. ولم يقتصر هذا الأخير على نصوصهم وتحليلاتهم، بل شمل الاسمَ أيضًا، فالسوسيولوجيا كانت تسمّى في بداياتها الأولى «الفيزياء الاجتماعية» أو «الفيزيولوجيا الاجتماعية» (ص 18).

يؤكد هذا التصور، أسبقية وجود المجتمع على الفرد، وأن وجوده مستقلٌ تمامًا عن إرادة الأفراد، بمعنى أنه يفيض على مجموع أجزائه. لذلك يشكّل النسق الكلي والكيان الاجتماعي العام، الذي يؤطر سلوكات الأفراد وتصرفاتهم، بقواعده، وتقاليده، وعاداته، وأعرافه، وقوانينه، التي تحفظ تماسك الأفراد فيما بينهم، وتنظّم مختلف علاقاتهم، بل أكثر من ذلك، يعكس طبيعة البنى الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، والمعتقدات الدينية، التي تسهم في بناء الوعي الجمعي للأفراد. وهذا ما يعكس سلطة المجتمع، المتمثّلة بالضبط الاجتماعي، سواء بالتحكم في سلوكات الأفراد والجماعات، أو في توزيع مواقعهم وأدوارهم وتحديدها داخل المجتمع، من أجل الحفاظ على استمراريته وتوازنه وتكامل أعضائه الذين يعيشون داخل مجالٍ ترابي محدد «وينتظمون في ظل التصورات الجمعوية، التي يشعر فيها الفرد بسلطة الجماعة عليه» (السعيدي، [د. ت.]: 61).

ينتمي هذا التصور إذًا إلى المنظور الماكروسوسيولوجي؛ الذي يقارب الظواهر والوقائع الاجتماعية انطلاقًا من الكيانات الاجتماعية الكبرى، كالمؤسسات، والبنيات، والأنساق وغيرها. بمعنى أنه «ينطلق في دراسة المجتمع من «فوق»، ويركّز على المؤسسات والبنيات الاجتماعية والتأثيرات والإكراهات التي تمارسها على الأفراد» (أحجيج، سيصدر قريبًا).

يُفهم مما سبق، أن الفرد في المنظور الوضعي لا قيمة له، لكونه غير قادر على بناء وتغيير المؤسسات، والبنيات، والأنساق، والنظم، التي تكوّن المجتمع. وهو ما يعني أنّ سلوكات الأفراد وتصرفاتهم ما هي إلا تنفيذ لقيم المجتمع وثقافته. أو بتعبيرٍ آخر، يفسر هذا المنظور سلوكات الأفراد وتصرفاتهم بالحتمية الاجتماعية، فدوركايم مثلًا «كان يعتقد أن الأفراد كائناتٌ تابعة، بما في ذلك أفكارهم ومعتقداتهم، وأن المضمون الدلالي للأشياء المعرفية التي يتقيدون بها يدين بالكثير للضمير الجمعي» (برونير وجيان، 2019 : 119).

إن تفسير جميع سلوكات الأفراد وتصرفاتهم، بمبدأ الحتمية الاجتماعية، هو الذي جعل هذا التصور يتعرض لموجة من الانتقادات الشديدة، ركّز بعضها على المستوى المعرفي، والبعض الآخر على المستوى المنهجي. وحججُهم في ذلك، أن «المجتمع البشري عالمٌ فريد، وليس مجموعةً من الظواهر التي تخضع للقوانين، هذا من جهة؛ ومن جهة ثانية، فالمجتمع نفسه لا معنى له خارج الأفراد الذين يصنعونه بواسطة أفعالهم الاجتماعية والفردية. كما اعتبروا، مناهج العلوم الطبيعية غير ملائمة لدراسة المجتمع

والثقافة» (أحجيج، سيصدر قريبًا). أو بلغةٍ أخرى، «ما يعيب السوسيولوجيا الكلاسيكية هو كونها تشدد على «الكليات» الاجتماعية، كالجماعة، والأسرة، والمدرسة، والأمة، والوطن، والكنيسة، التي تعتبرها أنساقًا أو بنيات اجتماعية، وتهمل التفاعلات اليومية التي تجري بين فاعلين أكفّاء قادرين على بناء معرفة صادقة حول واقعهم الاجتماعي» (أحجيج، سيصدر قريبًا).

ثانيًا: الفرد والمجتمع في التصور التفهمي

تأسّس التصور التفهمي على أنقاض الأسس المعرفية للتصور الوضعي، وركّز اهتمامه على الفرد بدلًا من المجتمع، لكونه يَعدُّ هذا الأخير، مجرّد مجموعةٍ من الأفراد، تربطهم علاقاتٌ تفاعلية مستمرة. ويزعم أن لكل فرد مجتمعه الخاص، داخل المجتمع نفسه الذي يوجد فيه. وهذا ما حاول إثباته ماكس فيبر في الكثير من إسهاماته، التي أكّد من خلالها أن الوجود الاجتماعي للأفراد، وما يتطلبه من حاجات، دفعتهم إلى التفكير في طرائق وأساليب تدبير عيشهم المشترك داخل مجالٍ ترابي محدد. بمعنى أن هذا التصور، ينفي أطروحة أسبقية المجتمع على الفرد، ويؤكّد أن «المجتمع يرتكز في أسسه على تلك العلاقات الاجتماعية التي أصبحت تتفاعل مع بعضها البعض بعد انبعاثها من المحيط العام للمجتمع» (السعيدي، [د. ت.]: 67). أو بتعبيرٍ آخر، هذا التصور يُعرّف المجتمع بوصفه مجموعةً من الأفراد المتمايزين، والمتفاعلين، الذين يتبادلون المصالح والأدوار والعلاقات في مختلف المجالات الأساسية للحياة المشتركة. إن المجتمع وفقًا لهذا التصور ليس كائنًا واقعيًا وماديًا كما يوحي التصور الوضعي، وليس كلية مشيئة تدرس كأشياء، بل إنه مجموع التفاعلات بين الأفراد.

نفهم مما سبق، أن التصور التفهمي ينتمي إلى المنظور الميكروسوسيولوجي، الذي يعدُّ الأفراد هم المسؤولين عن انبثاق وبناء الظواهر والوقائع الاجتماعية، من خلال قدرة الفرد على التأثير بصورةٍ خلّاقة في العالم الخارجي (غدنز، 2005 : 73). وبالتالي يجب أن يمثّل الأفراد جوهر اهتمام التحليل السوسيولوجي، لأن «التجربة الذاتية للأفراد والمعاني التي يسندونها لأفعالهم هي أهم الأشياء في العالم الاجتماعي، وكل ما لا ينتمي إلى هذه التجربة الذاتية ينتمي لمجال لا شخصي لا وجاهة له في فهم الحياة الاجتماعية» (أحجيج، سيصدر قريبًا).

يشدّد التصور التفهمي، بخلاف التصور الوضعي، على أهمية الأفعال الفردية والمعرفة الاجتماعية للأفراد في فهم العالم الاجتماعي. بمعنى أنه لا يفسّر سلوكات الأفراد وتصرفاتهم بالحتمية الاجتماعية، لأن الأفراد في المجتمع الحديث لهم القدرة للإفلات من قبضة المجتمع وقيوده، أو كما يقول ألان تورين: «إن الفرد، بصفته فردًا حداثيًّا، يفلت من الحتميات الاجتماعية بقدر ما يكون ذاتًا فاعلة خلاقة لذاتها، يعكس الفرد الاجتماعي الذي يتحدد بموقعه في المجتمع» (تورين، 2011 : 157).

أخـيـرًا، لا بـد أن نـشـيـر إلـى اخـتـلاف جوهري بين المنظور الوضعي والتفهمي، فإذا كان الأول يبدأ بدراسة المجتمع من «الأعلى» كما رأينا سابقًا، فإن الثاني، يحاول فهم آلية اشتغال المجتمع ودراسته من «تحت»، أي يركّز «على العمليات الصغيرة المدى التي تنشأ أثناء اللقاءات وجهًا لوجه، بمعنى النظر إلى الفرد كفاعلٍ مستقلٍ وقادرٍ على خلق عالمه الاجتماعي» (أحجيج، سيصدر قريبًا).

كما نشير أيضًا، إلى أن هذا المنظور بـدوره لـم يفلت مـن سهـام الـنـقـد، شأنه فـي ذلـك شـأن جميع الـتـيـارات الـفـكـريـة، حيث «عـاب عليه المنظرون تركيزه على الـطـبـيـعـة «الـطـوعـيـة» (الإراديـــة) للحياة الاجتماعية وإغـفـالـه للبنيات والقضايا الـمـاكـروسـوسـيـولـوجـيـة مـثـل الـطـبـقـات الاجتماعية والـتـوزيـع المتفاوت للسلطة» (أحجيج، سيصدر قريبًا).

خلاصات وآفاق

في الختام، ننبّه إلى أن المنظورين الماكروسوسيولوجي والميكروسوسيولوجي اللذين تطرّقنا إليهما، وقلنا أنّ التصور الـوضـعـي يـنـتـمـي إلـى الأول، والتفهمي ينتمي إلى الثّاني، ليسا منظورين خالصين ومـوحـديـن، إنّـمـا كـلّ واحـد منهما يضمّ مجموعةً من النظريات والتيارات الفكرية. فالأول يحوي مثلًا النظرية الوظيفية البنائية، والتطورية، والبنيوية، والماركسية... في حين يضم الثاني الإثنوميتودولوجية، والتفاعلية الرمزية، والمنهجية الفردنية... ولكلّ نظريةٍ من هذه النظريات، سواء التي تنتمي إلى الماكرو أو تلك التي تنتمي إلى الميكرو، منظورٌ خاصٌ لمفهومَي الفرد والمجتمع. لذلك يصعب القبض عليهما، فهما مفهومان زئبقيان يفلتان من بين الأيـدي، وبالتالي يصعب الإمساك بتحديدٍ دقيقٍ لدلالتهما. وهـذا يعكس فـي العمق صعوبة الجهاز المفاهيمي وتعقيده في السوسيولوجيا، لأن كل سوسيولوجي ينظر إلى المفهوم من زاويته الخاصة، أي أن المنطلقات الفكرية والأيديولوجية والحضارية للباحث تتحكم في بلورة تعريفٍ ما، لمفهومٍ ما.

وهذا ما سيلاحظه قارئ الكتاب، فعلى طول صفحاته، لن يجد تحديدًا دقيقًا لمفهوم الفرد أو المجتمع، وكل ما يمكن أن يجده من تحديدات، ما هي إلا تجليات للمفهوم لا تعكس أبدًا حقيقته. فمثلًا، مفهوم الفرد يحدد بالوظائف والأدوار التي يحيل عليها المفهوم إما داخل الأنساق والبنى والنظم الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية...، أو يحدد بالحالات السيكولوجية الداخلية، أي مجموع الانفعالات التي تحدد سلوكات الفرد وأفعاله إلى درجة تجعلنا نتوقع ردة فعله انطلاقًا من فعلٍ معين. أو يحدد بـ«المظاهر الخارجية» أي كقوة منتجة ومستهلكة للثروات البلاد، التي تتأسس على عدة محددات اجتماعية، كالتفاعل، والتفاوض، والتكيف، والمنافسة، والصراع، بهدف إقصاء الآخر أو تهميشه أو إدماجه في المجتمع. وهناك من يحدده كفاعلٍ مبادرٍ ومشاركٍ في صنع القرار والتأثير فيه عبر الانخراط في التخطيط للسياسات العمومية أو القطاعية، أي تحقيق

الاندماج داخل المجتمع بوصفه مجموعةً من الأفراد المتغايرين ثقافيًّا، ودينيًّا، وعرقيًّا، وتجمعهم علاقاتٌ ومصالح داخل مجالٍ جغرافيٍ محدد.

هذه الملاحظة، لا تنقص أبدًا من قيمة الكتاب، بل تحفّز الباحثين والمهتمين، على تناوله من زوايا أخرى، وبمقاربات وقراءات متعددة: كالقراءة التحليلية، التي يفترض فيها أن تقوم بتفكيك القضايا الإيبستمولوجية والمنهجية للسوسيولوجيا الكلاسيكية، لرصد أهم المحددات التي دفعت السوسيولوجيين إلى الانتقال من المنظور الماكروسوسيولوجي إلى المنظور الميكروسوسيولوجي لدراسة الظواهر والوقائع الاجتماعية. أي لماذا انتقلنا كسوسيولوجيين من الوحدات الكبرى إلى الوحدات الصغرى، وجعلناها جوهر التحليل السوسيولوجي؟ أو القراءة النقدية، التي من شأنها أن تتساءل عن القيمة العلمية لترجمة هذه النصوص في الزمن الحاضر، وخاصة أن أغلبها مرّ عليه أزيد من قرنٍ من الزمن، وعلى مدار هذه المدة عرفت السوسيولوجيا تطوراتٍ عميقةً وتراكماتٍ كبيرة، بحيث لم نعد نتكلم في السوسيولوجيا عن ثنائية الفرد والمجتمع، التي كانت تمثّل المشكلات الأساسية للسوسيولوجيا الكلاسيكية[4].

كما يمكن إنجاز قراءةٍ تأويلية للكتاب، تركّز على مضمون وروح الترجمة، أي الترجمة كحرفة، لتبيئة وتكييف المفاهيم التي أنتجت في بيئات ثقافية مخالفة لبيئتنا، وبخاصةٍ أننا بنينا حولها تمثلاتٍ مخالفة لدلالتها الأصلية.

كل هذه القراءات المفترضة، ستمثّل حتمًا ـ إذا تم إنجازها ـ إضافةً وقيمةً علميةً ومنهجيةً للكتاب، وستعود بالفضل على الجميع، وهذه العبارة الأخيرة هي دعوةٌ إلى الباحثين والمهتمين للانخراط في محاورة الكتاب.

المراجع

أحجيج، حسن (سيصدر قريبًا). **مدخل معاصر لعلم الاجتماع**. الرباط: منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

برونير جيرالد، وايتيين جيان (2019). «الخطر السوسيولوجي» **في نقد خطاب الحتمية الاجتماعية**. ترجمة حسن أحجيج. الدار البيضاء: مؤسسة عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية.

تورين، آلان (2011). **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**. ترجمة جورج سليمان؛ مراجعة سميرة ريشا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

السعيدي ناجي جاسم [د. ت.] **دراسات في علم الاجتماع**. الدار البيضاء: مكتبة السلام؛ القاهرة: دار المعارف للنشر والتوزيع.

زيمل، جورج (2017)، **الفرد والمجتمع: المشكلات الأساسية للسوسيولوجيا**. ترجمة وتقديم حسن أحجيج. القاهرة: مؤسسة رؤية للتوزيع والنشر.

(4) لتوسيع أكثر حول هذا الموضوع (انظر: زيمل، 2017)

البوابة الإلكترونية حول الأثر الاجتماعي للبحث العلمي التي تستهدف البحث حول/من العالم العربي (بسيسر)

أخيراً تم إطلاق البوابة الإلكترونية حول الأثر الاجتماعي للبحث العلمي التي تستهدف البحث حول/من العالم العربي (بسيسر). يهدف «بسيسر» إلى إنشاء أرشيف مفتوح لمسار البحث العلمي بكامله، بما في ذلك نقل المعرفة والأنشطة البحثية المتعلقة بالسياسات العامة ونشر المعرفة للعموم. وهو يستهدف البحث الذي يجري في العالم العربي أو يتناوله موضوعاً.

تعتمد هذه البوابة على المعلومات التي يقوم الباحثون بإدخالها، وتشمل وصفاً لمشاريعهم البحثية ومخرجات تأثيرها الاجتماعي. إن المراد بـ «الاجتماعي» هنا هو معناه الأشمل ويتضمن الجوانب الاقتصادية والسياسية والثقافية والمفاهيمية. يمكن استخدام محرك البحث من جانب كل الفئات المعنية (الباحثون، المؤسسات المستهدفة من البحث العلمي، صانعو السياسات، الجمهور، الجهات التمويلية... إلخ).

أتمنى عليكم إدخال مشروع واحد على الأقل من مشاريعكم البحثية (إن كان منتهياً أو بدأ يظهر له مخرجات) خلال أسبوع.

الرابط هو (http://psisr.net). وسوف يستغرق الإدخال نحو 15 دقيقة (اختر اللغة التي تحب: العربية، الإنكليزية أو الفرنسية).

ساري حنفي

مؤسس البوابة



الجمعية العربية لعلم الاجتماع

Arab Association of Sociology

أهداف الجمعية

- تنمية أدوار علم الاجتماع في الوطن العربي ليسهم بفاعلية في المهمات المطروحة، وليرفع مستوى الوعي العام للمواطنين العرب.
- توظيف المعرفة الاجتماعية النظرية والتطبيقية من أجل فهم أشمل وأعمق لشؤون المجتمع العربي على المستويين القطري والقومي.
- الإسهام في مواجهة المشكلات والتحديات الحاضرة والمستقبلية للمجتمع.

سعر النسخة

في البلـدان العربيـة 5 $ أو ما يعادلها

خارج البلدان العربية 10 $ أو ما يعادلها



www.caus.org.lb

 @CausCenter

 CausCenter

 @CausCenter